Budismo temprano en China: pensamiento, cultura y arte

中国早期佛教：思想，文化和艺术

Julio López Saco

Avech ULA 委内瑞拉中国研究会 Asociación Venezolana de Estudios sobre China

Biblioteca Avech

Colección Estudios

Budismo temprano en China: pensamiento, cultura y arte

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
委内瑞拉洛斯安第斯大学

Mario Bonucci Rossini
Rector

Manuel Aranguren
Vicerrector Administrativo

Patricia Rosenzweig
Vicerrectora Académica

Manuel Morocoima
Secretario

ASOCIACIÓN VENEZOLANA DE ESTUDIOS SOBRE CHINA (AVECH)
委内瑞拉中国研究会

CONSEJO DIRECTIVO

Norbert Molina Medina
Secretario General

Hernán Lucena Molero
Coordinador Académico

Nelson García Pernía
Coordinador de Publicaciones y Redes

Ramón Dugarte Rangel
Coordinador Administrativo

Budismo temprano en China: pensamiento, cultura y arte

中国早期佛教：
思想，文化和艺术

Julio López Saco

Universidad de Los Andes
Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas
"Dr. José Manuel Briceño Monzillo" (CEAA)
Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH)
委内瑞拉中国研究会

Budismo temprano en China: pensamiento, cultura y arte
中国早期佛教: 思想、文化和艺术

© Julio López Saco

1era edición, 2023

© © Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH)
委内瑞拉中国研究会
Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas
Latinoamericanas y Caribeñas
"Dr. José Manuel Briceño Monzillo" (CEAA)
非洲、亚洲和拉丁美洲与加勒比地区侨民社群研究中心
Universidad de Los Andes (ULA)
委内瑞拉洛斯安第斯大学

Hecho el Depósito de Ley:
Depósito Legal: ME2023000098
ISBN: 978-980-11-2130-5

Fotos de portada y libro
© www.pixabay.com / www.google.com / unsplash.com / AHMPPRE
Diarios *El Universal* y *El Nacional*

Cuidado de los textos
Laura Torres Calderón
Ramón Alonso Dugarte

Diseño y cuidado de la edición
José Gregorio Vásquez

Edición digital

El contenido de este libro es responsabilidad exclusiva del autor y no representa necesariamente los puntos de vista de la Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH) o del Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas "Dr. José Manuel Briceño Monzillo" (CEAA).

Universidad de Los Andes
Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas
"Dr. José Manuel Briceño Monzillo" (CEAA)
Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH)
委内瑞拉中国研究会

Avenida Principal de la Hoyada de Milla, Casa Nº 0-276
Mérida, estado Mérida, Venezuela
Código Postal: 5101

avech.ceaa.ula@gmail.com
AVECH.CEAA.ULA
@AVECH_CEAA_ULA
@AVECH.CEAA.ULA
AVECH_CEAA_ULA
AVECH
Asociación Venezolana de Estudios sobre China

www.avech.org

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	11
NORBERT MOLINA MEDINA	
PREFACIO	15
EL BUDISMO COMO UN ENTRAMADO CULTURAL	19
EL BUDISMO TEMPRANO EN CHINA: SIGLOS I-V	35
ARTE BUDISTA CHINO HASTA EL SIGLO VII	43
PEREGRINOS Y VIAJEROS:	
FA XIAN Y SUS COMPAÑEROS MONJES	49
ARTE BUDISTA CHINO HASTA EL SIGLO VII	57
ENTRADA DEL BUDISMO EN EL TÍBET IMPERIAL	67
BUDISMO ANTIGUO EN TÍBET	75
DEIDADES PROTECTORAS, *ARHATS* Y MÍSTICOS	
EN EL BUDISMO TIBETANO	83
EPÍLOGO	87
GLOSARIO	91
FUENTES	103

中国早期佛教思想文化和艺术

CONTENTS

Foreword Norbert Molina Medina	11
Preface	15
Buddhism as a cultural framework	19
Early Buddhism in China: 1st-5th centuries	35
Chinese Buddhist art up to the 7th century	43
Pilgrims and travelers: Fa Xian and his fellow monks	49
Schools of Chinese Buddhism in the Tang period	57
Introduction of Buddhism in Imperial Tibet	67
Ancient Buddhism in Tibet	75
Protective deities, arhats and mystics in Tibetan Buddhism	83
Epilogue	87
Glossary	91
Sources	103

目录

序言	11
前言	15
作为文化框架的佛教	19
中国早期佛教：公元一世纪到四世纪	35
七世纪以前的中国佛教艺术	43
朝圣者与行者：法显与他的僧人	49
唐代中国佛教宗派	57
佛教传入西藏	67
西藏古代佛教	75
藏传佛教中的护法神、罗汉和秘法师	83
结语	87
词汇表	91
参考书目	103

PRESENTACIÓN

Uno de los retos más importantes para el avance de la sinología en Venezuela, es sin duda, el seguir promoviendo la investigación en áreas con las cuales todavía se tiene deuda. Las razones de ello, que hemos explicado en distintos espacios académicos, ha sido la preocupación en primera instancia por el abordaje de temas políticos y económicos relativos al sistema instaurado luego de proclamada la República Popular China el 1 de octubre de 1949, pero, sobre todo, a partir del proceso de reformas económicas impulsado en el país asiático desde finales de 1978 y que sustenta la actual reemergencia de China. Esos estudios pioneros se han desarrollado básicamente, en el ámbito universitario venezolano, en las Escuelas de Historia de la Universidad de Los Andes (ULA) y de la Universidad Central de Venezuela (UCV) –a partir de los años setenta del pasado siglo XX–, mientras que existe un vacío todavía mayor, aun en pleno siglo XXI, en las demás casas de estudios superiores de la nación sudamericana.

Afortunadamente, en la ULA la sinología ha tenido un lugar privilegiado. Primero, con los esfuerzos académicos que en la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Educación han incentivado

el interés por la Historia de China, a través del curso obligatorio Historia de Asia y otras asignaturas electivas y seminarios. Segundo, con el impulso dado a esta importante área desde la creación, en diciembre de 1995, del *Centro de Estudios de África y Asia* (CEAA), adscrito a la mencionada Escuela. Y finalmente, con el lanzamiento en octubre de 2018 de la *Asociación Venezolana de Estudios sobre China* (AVECH) 委内瑞拉中国研究会, espacio desde el que se ha venido potenciando la investigación, docencia y extensión, pero también, una destacada política de publicaciones en el que vienen participando no solo autores venezolanos, ahora todos miembros de la AVECH, sino reconocidos investigadores internacionales.

De esos casos únicos, es la labor desempeñada por el Dr. Julio López Saco que, aunque profesor jubilado de la UCV, ha mantenido un contacto de años con la ULA como miembro del CEAA y de la AVECH. De tal manera que López Saco ha desarrollado una labor incansable de investigación en el área asiática que, para el caso que nos ocupa de los estudios chinos, se centra en temas de su historia antigua, religiosidad y mitos, entre otros, contribuyendo de esa manera a potenciar los vacíos mencionados que existen en Venezuela, y en muchos de los países de habla hispana. Ejemplos recientes del trabajo de López Saco, son entonces los dos *Cuadernos de China* 中国笔记 publicados por la AVECH: *Las mitologías de la antigua China: Pluralidad, humanización y didactismo* (N° 1, 2019) y *Literatura china clásica confuciana y taoísta: Referentes y patrones mitológicos* (N° 11, 2021).

En 2021, la AVECH lanzó la *Colección Estudios* de su *Biblioteca AVECH* 委内瑞拉中国研究会图书馆 con la finalidad de dar a conocer trabajos de mayor amplitud a los planteados para la colección *Cuadernos de China* 中国笔记. Desde entonces, cinco volúmenes, de total acceso abierto, han sido editados en temáticas diversas y bajo la responsabilidad de autores venezolanos y extranjeros, así como en alianzas con importantes instituciones académicas de Cuba y Argentina. Con la idea de dar continuidad a este proyecto, la AVECH a través de la *Biblioteca AVECH,* pone a disposición de la comunidad académica nacional e internacional una nueva obra cuya autoría corresponde al Dr. Julio Ló-

pez Saco, intitulada: *Budismo temprano en China: pensamiento, cultura y arte* 中国早期佛教: 思想, 文化和艺术.

Proveniente de la India, a través de Asia Central, el budismo se introdujo en China en el siglo I d.C., convirtiéndose en una importante influencia para su cultura y sociedad. Varias escuelas fueron desarrolladas entonces, siendo la más famosa de ellas, la *chan*, de clara influencia taoísta –sobre la que nuestro autor refiere *"presenta un estilo repentino, extrovertido y espontáneo, que indica una mayor cotidianidad, donde lo trascendente se hace inmanente y donde aprehender la realidad esencial no implica abstracciones mentales teóricas (...), sino una vivencia y experiencia propia de lo inmediato"*–. Para el siglo II, todavía en tiempos de la dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.), en el suroeste y norte de China se podían avizorar monumentos budistas –*estupas* o *to*rres– los cuales fueron transformando su estilo hasta lo que se conoce actualmente como *pagodas*. El auge del budismo en China se dio en momentos de convulsión política, de desunión, cuando el imperio cayó en manos de gobernantes extranjeros, pero también en tiempos de crisis de las ideas confucianas: *"Esos gobernantes, menos comprometidos con el confucianismo, estaban más dispuestos a aceptar a una religión universal que los consideraba menos 'extranjeros', menos 'bárbaros'"*;[1] aunque haya sido la dinastía Tang (618-907) en la que tuvo mayor esplendor, visto en el poder que detentaron monjes y monasterios.[2]

Pues bien, no se trata de un tema secundario del cual se pueda prescindir a la hora de comprender a China antigua o contemporánea. Por esa razón, la pertinencia del trabajo de López Saco que, a través de ocho apartados, nos introduce a los primeros tiempos del budismo en China y su influencia en el pensamiento, la cultura y el arte: 1) El budismo como un entramado cultural; 2) El budismo temprano en China: siglos I-V; 3) Arte budista chino hasta el siglo VII; 4) Peregrinos

1 Botton Beja, Flora: "Los Tres Reinos y las Seis Dinastías (220-589)" en Botton Beja, Flora (Coord.): *Historia Mínima de China*. México, D.F., El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2019, pp. 119-120.

2 Cervera Jiménez, José Antonio: "Las dinastías Sui y Tang", en Botton Beja, Flora (Coord.): *Historia Mínima de China*..., p. 133.

y viajeros: Fa Xian y sus compañeros monjes; 5) Escuelas de budismo chino en época Tang; 6) Entrada del budismo en el Tíbet imperial; 7) Budismo antiguo en Tíbet; y 8) Deidades protectoras, *arhats* y místicos en el budismo tibetano. Como toda investigación, el objetivo general fue determinado por el autor como un *"...humilde empeño* [que] *permita facilitar un acercamiento a la antigüedad china bajo el prisma, siempre multicolor, de una importada corriente religiosa y filosófica que se ha constituido como una forma de vida, de contemplación del mundo".*

Con este aporte, además de introducirnos en los orígenes del budismo en China, puede analizarse de manera puntual la influencia que tuvo en la política, en los diversos aspectos de carácter filosóficos-religiosos y como fuente inagotable de producción artística y literaria. Asimismo, de toda la obra se desprende quizá un obligado llamado a reflexionar sobre la manera en cómo convivió con las otras corrientes, como el taoísmo, por ejemplo, del cual se nutrió. Como valor agregado, el libro lleva consigo un glosario de términos que aparecen mencionados a lo largo de los ocho apartados, y que facilitan la comprensión de diversos aspectos propios del budismo antiguo y su vinculación con China. No menos importante, es el tratamiento metodológico otorgado a la obra, característica siempre fácil de identificar en las obras del Dr. López Saco quien, fiel a la rigurosidad y seriedad académica, nos muestra un trabajo impecable en la sistematización de las fuentes utilizadas y que dan soporte al libro.

Finalmente, deseo expresar mi agradecimiento al Dr. Julio López Saco por confiarnos, una vez más, el resultado de una de sus más recientes investigaciones. Asimismo, a los profesores e investigadores Laura Torres Calderón, Ramón Alonso Dugarte y José Gregorio Vásquez, por el impecable trabajo de correcciones y edición final de la obra. Dejamos entonces en sus manos, estimado lector, un aporte más que viene a engrosar el balance historiográfico reciente producto del esfuerzo que desde el CEAA-AVECH-ULA seguimos haciendo por consolidar y dar continuidad a los estudios chinos en Venezuela.

Dr. Norbert Molina Medina
Secretario General – AVECH
Director – CEAA

PREFACIO

No es este, ni podría serlo, un ensayo sobre la historia del budismo en China, tarea compleja y de dimensiones casi incomparables. Lejos de tal erudita pretensión, se quiere transitar por una serie de aspectos que tienen al budismo, esa religión, filosofía y modo de vida de origen indio, como motor e indicador de contenido.

Sin duda posible, el budismo impactó con fuerza en el gigante asiático cuando decidió tomar rumbo, marítimo y terrestre, hacia nuevos confines, allende los reducidos espacios del valle medio del Ganges. Por intereses altruistas o comerciales, con el impulso de mandatarios como Asoka, esta corriente religiosa y de pensamiento tuvo que llevar a cabo un ejercicio de flexibilidad y adaptabilidad, acomodándose, de un modo camaleónico, a las situaciones sociopolíticas y culturales que encontraría en su deambular.

Considerado frío y extranjero por algunas corrientes localistas, disponible en un lenguaje muy diferente a las lenguas chinas, los textos búdicos debieron sortear los entresijos lingüísticos desde lenguas centro-asiáticas (como el sogdiano), antes de darse a conocer en peculiar síntesis comparativa con el autóctono taoísmo, gracias al cual tuvo

una mejor y mayor aceptación. No obstante, el budismo, convertido con el paso de los siglos en una versión china, acabaría por impregnar su cultura e instituciones.

Su paulatino enraizamiento en la geografía de la antigüedad, y medievalidad china, fue a costa de una incesante metamorfosis que le permitiera ocupar un espacio en el marco ideológico imperante, sobre todo frente al confucianismo y el taoísmo. Gracias a monjes, diplomáticos y ricos mercaderes, fue adquiriendo carta cabal, amoldándose a los distintos grupos sociales con los que se topaba, prometiendo renacimientos paradisíacos o entablando arduas pugnas dialécticas con los defensores de las corrientes de pensamiento chinas.

Aprovechando la crisis económica, política, social y moral que se tradujo en el final de la dinastía Han, el budismo logró captar la atención de muchos desanimados y colmar las necesidades espirituales de una población que buscaba algo a lo que agarrarse en esos tiempos de convulsos conflictos, que acabarían por poner fin a la primera etapa imperial, abriendo un horizonte de inseguridades, y de diferentes soluciones políticas, entre un norte extranjero, que adopta al budismo como religión oficial e ideología social, y un sur aristocrático más culturalista y refinado.

Por otro lado, en la elevada e inmensa meseta tibetana, el budismo, con presencia de nuevas tendencias indias más tardías y en sincrético hermanamiento con añejas religiosidades como el bön, se escribe una historia propia, con una íntima asociación entre los poderes religiosos y políticos; aquella de un territorio con una cultura específica que hoy sigue reivindicándose frente a la estructuración político-administrativa que emana de Pekín.

Se hará hincapié a lo largo de los siguientes párrafos, en consecuencia, en el desarrollo temprano del budismo en China, en lo que podría considerarse: budismo antiguo. Tal y como se anunciaba al principio, se intentarán glosar diversas miradas, especialmente culturales, en las que el budismo antiguo palpita y enriquece.

Primero, con una aproximación a la introducción doctrinaria y a los aspectos culturales del budismo en China (configurado en Asia cen-

tral como una cultura panasiática); en segundo lugar, a través de las peculiaridades del budismo temprano, hasta el siglo V; en tercer término, merced a una aproximación al arte budista hasta el siglo VII, para continuar con un esbozo de las escuelas o hermandades presentes en la época Tang (618-907). Finalizaremos con un esbozo de la entrada del budismo en el Tíbet imperial, enfatizando las peculiaridades del budismo más arcaico en esa región, y con una alusión a las deidades, santos y místicos principales del budismo tibetano.

En fin, deseamos que este humilde empeño permita facilitar un acercamiento a la antigüedad china bajo el prisma, siempre multicolor, de una importada corriente religiosa y filosófica que se ha constituido como una forma de vida, de contemplación del mundo.

EL BUDISMO COMO UN ENTRAMADO CULTURAL

La introducción del budismo en China desde Asia central parecía, *a priori*, estar condenada a un estrepitoso fracaso. Esta reconocida, milenaria y ancestral civilización se mostraba cerrada a posibles corrientes ideológicas foráneas, sobre todo si estas doctrinas, como el budismo, alimentaban la perniciosa idea de la anulación del individuo, contraria a su espíritu de la vida y al concepto de eternidad venturosa. Además, daba la sensación que el gran país extremo-oriental contaba con ideales y filosofías suficientes que colmaban todas las ansiedades espirituales de la población: el confucianismo, que se adaptaba a las elites imperiales sirviéndoles de justificación moral y de soporte cívico-político, y el taoísmo, de carácter más popular, y que ofrecía al individuo una forma de salvación a través de una inmortalidad utópica en el marco de un ambiente de simplicidad natural.

En esta situación, el extraño y extranjero budismo parecía que no podría introducirse, y mucho menos calar en profundidad, en el seno de una cultura imperial apegada a la realidad de la existencia terrenal e ignorante de las especulaciones sobre un mundo fuera de los sentidos. Sin embargo, una fuerte transformación de iniciativa búdica

acabará facilitando la penetración, siguiendo nociones de tolerancia y compasión, e iniciando a la población en técnicas meditativas, dándose, de esta manera, cierta preponderancia de la doctrina sobre los dogmas, aunque sin perder en ningún momento su esencia fundamental.

Esta reformulación budista, propiciada antes de su llegada a China, responde a una evolución interna y al deseo de sobrevivir en terreno ajeno, y también, probablemente, a una forma de despertar interés entre las poblaciones por las que va pasando en su migración expansiva. En ningún caso hubo una deformación consciente de la doctrina, hasta una pérdida irreparable de su identidad, por parte de los misioneros, aunque las dificultades de traducción generaron, al principio, confusiones y crasos errores de los que se aprovecharon mayormente los taoístas.[1]

La consistencia de un armazón doctrinal altamente sofisticado y una especial sensibilidad, plena de espiritualidad, hacia las miserias humanas, nunca habían sido vistas ni experimentadas en China; es por ese motivo que rápidamente el budismo se hizo atractivo para sus pobladores. La fe del *Tathagata* (*Rulai* 如來) penetró y conquistó todos los dominios vitales y culturales chinos: el arte, la economía, la política, las costumbres y hasta las normas de comportamiento. Desde esta óptica, China sufrió una dominación civilizadora de tenor indio.

Los eminentes monjes que se desplazaron hasta el Lejano Oriente lo hicieron para influenciar y, probablemente, no específicamente para ser influenciados.[2] No obstante, el efecto budista fue paulatino, gradual, y su grado de calado progresivo, en una serie de fases entre los siglos I y X, que van desde las de su adecuación, preparación, domesticación y aplicación, hasta otras de aceptación, crecimiento autónomo y apropiación, en las cuales el impulso decisivo radicó, principalmente, en las propias condiciones inherentes a la nueva fe foránea.

1 Acerca de la supuesta *purga* interna budista para seducir a las masas, véase Santoni, Eric: *El Budismo*. Madrid, Acento edit., 1999, pp. 56-57 y ss.

2 Cf. Hu Shih: "The Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing", en Hu Shih (Ed.). *English Writing of Hu Shih*. China Academic Library, vol. 2, capítulo 13. Nueva York, edic. Springer, 2013, pp. 147-163; y Pannikkar, Kavalam Madhava: *India and China*. Bombay, Asia Publishing House, 1957, pp. 63-64.

La doctrina búdica forma parte de una conquista cultural de China que no es única y exclusivamente india, sino una mezcla de varias influencias centro-asiáticas y mediterráneas. La conversión del gigante amarillo al budismo no debe implicar, necesariamente, una relación vinculante con su declive en India, ya que muchos de los factores de su caída definitiva y casi desaparición en el subcontinente son circunstanciales, coyunturales o históricos (presencia de los hunos y el Islam), otros religiosos (reacción ortodoxa del hinduismo), y en fin, algunos dependieron de la evolución interna de la nueva fe (mahayana), generándose así la necesidad de migrar.

Los condicionantes del éxito en otros territorios son, primordial y esencialmente, filosófico-doctrinarios y propiamente budistas. Además, existe otro factor: el exilio también se produjo hacia el sudeste asiático, lo cual aborta cualquier tipo de relación vinculante directa entre el triunfo de la fe en China y su fracaso en India. Quizá podría decirse que el declinar del budismo en su lugar de nacimiento se hizo imprescindible para su progreso y definitiva supervivencia en tierras ajenas, donde logró desplegar todos sus auténticos fundamentos a partir de convenientes adaptaciones. Es difícil saber, y ciertamente inútil predecir, si la doctrina hubiese sobrevivido sin haber emigrado desde el subcontinente, aunque su evolución posterior parece afirmar la necesidad de su destierro. El budismo, desde su competencia con el brahmanismo, estaba condenado a declinar, muriendo, en su propio hogar.

El reformista e innovador movimiento mahayánico, a partir del cual las enseñanzas del Buda se abrieron a interpretaciones múltiples y más creativas, frente a la rigidez y estricto carácter de las referencias hinayanistas sobre las deducciones del *Sakyamuni* (*Shijiamouni* 釋迦牟尼) fue uno de los responsables que más facilitó la expansión budista por Asia y de su magnífico triunfo.[3] La apertura explicativa concedió a

3 Acerca de la expansión budista, Landry, Lionel: "The Migrations of Buddhism", *Asian Society's Focus on Asian Studies*, vol. II, n° 1, Asian Religions, 1982, pp. 20-21; Puri, *Baij Nath: Buddhism in Central Asia*. Nueva Delhi, edic. Motilal Barnarsidass, 1987, especialmente, pp. 23-29 y ss.

la nueva fe una mayor capacidad para asumir e integrar todas aquellas tradiciones locales, filosóficas y religiosas, y culturales en general, que encontró a su paso colonizador y dominante, confiriéndole un alcance más popular y universal al ofrecer una idea de compasión y liberación del sufrimiento humano a través de métodos prácticos más asequibles, fáciles y rápidos, que llevarían al fiel a concebir una esperanza de salvación y de paso alcanzar la Budeidad, ahora más cercana y tangible.

Una mayor creatividad, más amplia capacidad de sistematización y un importante desarrollo de nuevos *sutras* (经典) y comentarios explicativos, fueron las bases del movimiento mahayánico que provocará que el budismo sea elevado a la categoría de "civilización panasiática".[4] En su proceso de consolidación, en especial entre los siglos VI y IX, su fuerza y magnificencia dieron lugar a que algunas religiones nativas y muchas ideas autóctonas preponderantes en China se vieran forzadas a innovar siguiendo el rastro ideológico del Gran Vehículo. Con el despliegue de definiciones propias en los lugares que el budismo conquista, como el ejemplo del florecimiento y consolidación *Chan* demuestra, la nueva doctrina se convierte en la religión cultural por excelencia, cuyos inicios estuvieron en el crisol centro-asiático unos siglos antes.

Su concepción como un proceso cultural y aculturador provocará variaciones divergentes en muchas regiones de Asia, y hará que lo percibamos como una auténtica fuerza histórica, tal como pudo ser el desarrollo e implantación definitiva del cristianismo en el mundo occidental.

El hecho de que el desarrollo mahayana en China (大乘 *dàchéng*), hubiera transformado un movimiento originalmente de auto purificación en una cosmología universal que sólo se expresaría genéricamente en otros territorios, y que pudo servir a los gobernantes Sui (隋朝) y Tang (唐朝) para consolidar el sistema imperial recién reconquistado vinculando una ideología cósmica y universal con una realidad sociopolítica, no significando que como movimiento histórico-cultural

4 Cf. Kitagawa, Joseph Mitsuo, & Cummings, Mark: *Buddhism and Asian History*. Nueva York, MacMillan, 1987, pp. 45-46 y ss.

el budismo haya alcanzado su cumbre en China, puesto que sus fundamentos ya consolidados aparecen claramente dibujados en Asia central, y son en principio inculcados por misioneros y traductores extranjeros, tanto indios como centro-asiáticos, partos o, sobre todo, sogdianos.

Aunque el espiritualismo sociopolítico del Gran Vehículo ayudó a consolidar un sistema imperial universalista en China, el esfuerzo de los gobernantes locales fue dirigido tanto a desplegar dicha fórmula como a expandir el *dharma* (*dao* 道) en una simbiosis orden político y budismo que ni fue única ni la primera. Como doctrina de salvación, la fe del Buda legitimó la soberanía de las dinastías y la potestad de los emperadores, en especial desde los siglos V y VI, lo que se plasmó en una escultura monumental de los monarcas que representa su magnificencia humana y espiritual.

El influjo de la evolución del mahayana trajo consigo la apropiación china de ciertos aspectos culturales búdicos con los que se estableciero analogías; es el caso de la tardía leyenda de Pangu (盤古) respecto a la de Purusa (名词) o la íntima vinculación de los montes *Kunlun* (崑崙山) al Himalaya (*Xīmālāyǎshānmài*, 喜马拉雅山脉). El paso de la nueva doctrina por el fusionador crisol centro-asiático, donde percibió y asimiló lineamientos persas, zoroástricos y helenísticos, supuso un crédito sobre las ideas autóctonas chinas, mucho mayor de lo que su condición de extranjera, "fría" y "femenina" pudiera dar a entender, generando novedosos florecimientos culturales en parcelas como el arte, por ejemplo, donde se convierte en el motor de la pintura narrativa en el momento en que los *sutras* empiecen a ser representados en los santuarios.

Las ideas budistas propiciaron nuevos temas a la filosofía china, afectando de lleno su pensamiento a pesar del alto nivel cultural del que gozaba el gran país oriental. Por su intermediación, los chinos entran en contacto con nuevos conceptos del sustrato indio, acogiéndolos y asimilándolos al ámbito local. En este rotundo éxito va a estar presente la esencia del budismo que llega a China, universalista, salvadora y de gran capacidad de adaptación, su aspecto de conglomerado

cultural conformado en Asia central y también el interés intelectual nativo, loable *per se*, pero comprensible si entendemos que la corriente india colmaba algunas expectativas metafísicas y espirituales que ni el taoísmo ni el confucianismo cubrían plenamente: la búsqueda de la auto-perfección por medio de un comportamiento moral y una disciplina mental, que debía conducir a la sabiduría, la Iluminación (*wu* 悟), con lo que se reconocía de manera implícita que la personalidad humana, la individualidad, era sólo una ilusión.

El budismo se plantea globalmente de manera distinta a las especulaciones autóctonas chinas. Los taoístas buscaban la inmortalidad corporal y del alma y, por ende, individual, mientras la nueva fe rechazaba, por ilusorio e impermanente, el yo y el cuerpo; el confucianismo tenía como fundamento la familia y la estricta jerarquización social, que implicaba un control estatal, en tanto que la doctrina del *Sakyamuni*, en especial su versión arcaica, trataba de llevar a cabo una búsqueda individualizada que negaba la relevancia de la vida cotidiana y, por lo tanto, el control del Estado. No obstante, las grandes diferencias planteadas propiciaron, en lugar de impedir, el triunfo de la fe extranjera porque cubría algunas lagunas del ámbito filosófico-intelectual chino.[5]

A través del desenvolvimiento de la noción de *bodhisattva*, que tiene como tarea primordial salvar a los demás, y cuya influencia será tan grande que muchas divinidades asiáticas acabarán cumpliendo su papel, el budismo mahayana simplifica métodos y prácticas y populariza la doctrina, lo que le proporcionará una ventaja decisiva frente al taoísmo en la proselitista carrera por ganar adeptos.

La feliz idea de facilitar el logro de la budeidad es entendida como *Upaya* (*Fāngbiàn*, 方便),[6] como prácticas hábiles para conducir a la gente a separarse de sus logros mundanos que, a fin de cuentas, son

5 Véase al respecto Braun, Karen: "Chinese Buddhism: A Syncretic Blend of Confucianism, Taoism and Buddhism", *Axis Mundi*, Univ. de Alberta, Canadá, 2001, p. 3 y ss.

6 Acerca de este concepto y sus dimensiones es imprescindible Pye, Michael: *Skillful Means: A concept in Mahayana Buddhism*. Londres, Duckworth, 1978, especialmente, p. 68 y ss.

pura ilusión. Es fácil así comprender la ventaja misionera del budismo en China, un proselitismo pacífico y culturizante que puso especial énfasis y atención en entender las creencias y prácticas locales, en un proceso de absorción peculiar que supone una cierta preponderancia cultural sobre el sustrato chino.

La capacidad de auto regularse e incluso de realizar reformas en su seno, le confirieron el aire triunfador a esta fe extranjera sobre unas tradiciones culturales alejadas de las budistas originales, lo que, en el fondo, como no pierde su esencia, ejemplifica una preeminencia cultural al enfrentar elementos tradicionales igualmente poderosos e incluso más antiguos y, desde luego, más conservadores. Esta flexibilidad, que la cultura china no posee en el mismo grado, le proporcionó ese fuerte liderazgo aculturador en casi toda Asia oriental, en especial en China y Japón, y sudoriental.

La doctrina foránea revolucionó y cambió el modo de vida chino creando nuevas instituciones y generando novedosas tradiciones, algunas tan cotidianas como la quema de incienso, la cremación de los cadáveres o la costumbre de cantar los ensalmos. Costumbres tan nativas como los famosos festivales de Año Nuevo fueron budizadas y el Buda acabó asumiendo una posición principal entre los dioses extranjeros.[7]

Asimismo, penetró sin grandes dificultades las diferentes clases sociales, sirviendo de elemento aglutinador o de aproximación entre grupos con intereses y economías disímiles, influenciando profundamente algunas de las prácticas diarias locales más comunes, como beber té o usar ropa de algodón. El budismo introdujo la lógica y la organización en los escritos autóctonos, enfatizando géneros literarios poco apreciados por los confucianos, como las novelas. Y lo que es aún más destacable: la fe del *Tathagata* impactó el orgullo chino al hacerle ver a sus habitantes que

7 China preserva hoy más de mil budas diferentes. Incluso el rey de los monos Hanuman (孫悟空, *Sun Wukong*), uno de los grandes protagonistas de la epopeya *Ramayana*, donde ayuda al héroe Rama en su lucha frente al demonio Ravana (斯里兰卡的罗刹王), que asola Lanka (Sri Lanka), es un Buda, en tanto que el Bodhidharma está presente en el cielo chino tras su deceso. Cf. Chung, Tan: "The Golden Monkey", *The Indian Magazine*, vol. 13, 1992, pp. 82-88.

China no era la única civilización ampliamente desarrollada del mundo, y que debía aprender nuevos conceptos o discutir algunos de sus propios preceptos más arraigados, como la teoría que hace del emperador un Hijo del Cielo que debe ser entronizado en el centro del mundo.

Con los escritos budistas se ampliaba la imagen china del universo. Las narraciones de los peregrinos viajeros confirmaban la idea de la existencia de otros países importantes, estableciéndose así el fundamento del pensamiento utópico local. Hubo, por consiguiente, una aceptación *budizante* sobre el sustrato cultural autóctono al que la doctrina penetra y modifica en parte.

Existe constancia de monjes indios presidiendo rituales locales que incluyen ceremonias que invocan la lluvia en períodos de aguda sequía en una fecha tan temprana como 366; de leyendas autóctonas, como la de Xiwangmu, que parecen relacionarse con una diosa de origen indio, e incluso, de una fuerte influencia budista sobre el *Long* (龍), el dragón chino, en especial en lo que respecta a las funciones sociales que éste desempeña, como guardián del sistema imperial, enseñando los dientes y agitando fuertemente sus garras. Las tradiciones indias de Nagaraja crearon el rol de ángel guardián para el Buda, una función social que impactó el significado del dragón.[8]

En especial el Gran Vehículo mahayánico trajo consigo al Extremo Oriente un verdadero tesoro cultural y representó un elevado porcentaje de la memoria histórica del pueblo chino. Acabó ejerciendo el papel de elemento clarificador y, en ciertos casos, conductor, de la compleja y antigua amalgama que representa la cultura autóctona. En este sentido, la descripción de Huichao acerca de la llegada del budismo, su influencia transformadora y el camino seguido, es muy elocuente:

> For all (creatures, Buddha's teachings) are the means of saving the ignorant and of conferring great blessings. But because the

8 Véase al respecto el interesante estudio de Chung, Tan: "A Sino-Indian perspective for India-China understanding", en *Across the Himalayan Gap*, Indira Gandhi National Center for the Arts, cap. 15, Nueva Delhi, 1998, pp. 2-18, en especial, pp. 2-3 y 5. Sobre el dragón, López Saco, Julio: "El dragón en la cultura china", *Revista de Arqueología del Siglo XXI*, nº 341, septiembre del 2009, pp. 44-49.

pure and the impure hear differently and because those whose (state of life) is rising and those whose (state of life) is falling see differently, the Western quarter was the first to be blessed with the sound and form (of Buddha and his teaching), while the eastern kingdoms later had the benefit of seeing and hearing them... The mighty wind (of Buddhism) then blew, and its great transforming power was then diffused.[9]

Toda la iconografía china más tradicional se vio influida por la concepción cosmogónica budista, que contempla su epicentro en la montaña *Sumeru* (*Xumishan-Miaogaoshan*, 须弥山-妙高山), asimilada a la cordillera *Kunlun*. Este monte mitológico, rodeado de colinas anulares y océanos es el centro del Universo. Asimismo, las prácticas formativas y examinadoras, que serán básicas en el sistema educativo chino, se ven anticipadas en la formación de los monjes y en los controles y pruebas que debían superar en su noviciado. En definitiva, por tanto, el budismo en China fue una fuerza revolucionaria espiritual que impregnó el pragmatismo local y respondió a muchas necesidades. A partir de su doctrina, donde el individuo se supeditaba al cosmos, y de su fundamento salvífico, la fe del Buda fue "el mayor desafío de la civilización china hasta su choque con occidente",[10] y su mayor riqueza, añadiríamos nosotros.

En el espectro civilizador chino, quien fuerza la asimilación, en base a ciertas analogías, en ocasiones muy superficiales, que el budismo niega tal vez por su mayor riqueza conceptual, es el taoísmo, para aprovechar y enriquecerse con el conglomerado cultural que ha llegado desde el exterior y reafirmar algunas de sus premisas principales.[11] Pero tampoco sería justo y objetivo omitir que, aunque de forma indirecta, la peculiar percepción taoísta del budismo como una rama

9 Cf. Wright, Arthur: *Studies in Chinese Buddhism.* New Haven, Yale University Press, 1990, específicamente el capítulo titulado "Hui-chiao's Lives of Eminent Monks", pp. 90-91. Véase también al respecto, Kieschnick, John: *Buddhist Historiography in China.* Nueva York, Columbia University Press, 2022, pp. 23-26.

10 Cf. Schmidt-Glintzer, Helwig: *Antigua China.* Madrid, Acento edit., 2001, p.64.

11 Sigue siendo relevante al respecto, Chapell, David, (Edit.): *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society.* Honolulú, Hawaii University Press, 1987.

propia o escuela occidental barbarizante, que puede estar en el fundamento de un sentimiento de inferioridad y de auto defensa cultural, pudo ayudar a su toma de contacto en China, si bien el despegue ulterior de una doctrina que siempre llevaría el sello de extranjera, quizá como rechazo a su fuerza civilizadora, y que no se podrá expandir en su lengua original, superará las interesadas interferencias taoístas y ganará en suelo ajeno su particular partida popular.

Tanto fue así que el budismo progresó socialmente con rapidez entre los ambientes taoístas a un nivel popular, desbancando su preeminencia, y geográficamente en los centros comerciales de envergadura: Chang'an (長安), Shandong (山東), Luoyang (洛阳市). Este arranque popular y urbano pronto se completaría con una penetración en los medios ilustrados de las clases altas.

Tan tempranamente como en el último tercio del siglo II, las comunidades budistas ya laboraban para mejorar la vida de los campesinos y para salvar sus almas. La nueva fe suponía, por consiguiente, una nueva esperanza que ninguna filosofía o religión china estaba en condiciones de brindar. Su predominante poder y fortaleza le hizo triunfar con rapidez, y únicamente los iniciales problemas filológicos que salieron a la luz en los intentos de traducción y transcripción fonética del sánscrito al chino limitaron, por un tiempo, su expansión doctrinaria y social. Pero esta situación no duró mucho, y hasta los propios monjes chinos harían sus famosos viajes de peregrinación en busca de textos originales, reliquias y maestros para empaparse de la *verdadera* doctrina, como hicieron Faxian (法顯) o Xuanzang (玄奘). El magnetismo de la novedosa fe era indetenible.

La principal tarea de los monjes budistas chinos, audaces viajeros, fue la recopilación, en las fuentes indias, de tradiciones orales y escritos canónicos y legendarios de la doctrina para aumentar sus conocimientos sobre las prácticas religiosas y las teóricas enseñanzas del Buda, labor enmarcada en la necesidad de crecer en la nueva religión, teniendo en cuenta que al principio muchos textos llegaron a China dispersos y hasta mutilados o no se entendían de modo suficiente.

La arriesgada participación de estos peregrinos responde a un momento de amplia popularización de la doctrina y de general participación activa local sobre la nueva fe extranjera. La impregnación del budismo en la vida espiritual y un determinante interés por ahondar los conocimientos del *vinaya* (*jielü* 戒律) son aspectos que impulsaron las actitudes de algunos de estos clérigos chinos. De una forma indirecta estos verdaderos aventureros fueron también historiadores, geógrafos, eruditos conocedores de costumbres y comportamientos de una cultura nueva y diferente de la autóctona.

Su devoto e intelectual interés consolidó el budismo y la comprensión de gran cantidad de elementos culturales que le son inherentes. Faxian, para quien India es la que debería llamarse Reino del Centro (*zhōngguó*, 中國) y no China, que sólo sería una tierra limítrofe, comenzó su viaje en 399 con la idea en mente de adquirir el código de disciplina monástica. Trajo consigo, copió y tradujo, el *vinayapitaka* de la escuela *Mahisasaka* y algunos *agamas* (*ahan*, 聖教) o *sutras* hinayánicos como el *Dirghagama* y el *Samyuktagama*, tratados de recta conducta. Xuanzang, que viajó también a India entre 629 y 645, recopiló una gran cantidad de textos, reliquias e iconos destinados a iluminar la mente de sus contemporáneos, confeccionando un libro titulado *Memorias de las regiones occidentales durante el período de la gran dinastía Tang* (大唐西域記). Se llegó a convertir en una gran autoridad en la filosofía idealista budista mahayánica. Asociado con la escuela *Weishi* (唯識) o *Sólo Conciencia*, basada en las enseñanzas indias *Vijnanavada* o *Yogacara* (*Wéishí-zōng*, 唯識宗) sintió la necesidad de viajar al origen del budismo para obtener copias del texto *Yogacarabhumi* o *Etapas de la práctica del Yoga*.

Tras sus traducciones y enseñanzas surgieron algunas fraternidades chinas, como la secta Faxiang, quien tuvo como primer patriarca a Kuiji en el siglo VII, y la escuela Chu-she, fundamentada en la obra *Abhidharmakosha* del gran Vasubandu (Chu-she Lun).[12] Por su parte,

12 Puede verse al respecto Ikeda, Daisaku: *The Flower of Chinese Buddhism*. Nueva York, Weatherhill, 1986, en especial, p. 125 y ss. Resulta, asimismo, muy útil, el reciente trabajo de Mcrae, James & Scott, Robert: *Introduction to Buddhist East*

Yijing (義淨), otro peregrino que se desplazó en el siglo VII, dejó memoria de su viaje a las fuentes búdicas en el *Nánhǎi jìguī Nèifǎ Zhuán* (南海寄歸內法傳) o *Relato del budismo desde los Mares del Sur*.

Todos estos clérigos buscaron, afanosamente, para conocerlos y venerarlos, los cuatro lugares sagrados de la fe del *Tathagata*: su lugar de nacimiento en el parque Lumbini, cerca de Kapilavastu; el *Parque del Ciervo* (*Mgrdava*), al noroeste de Baranasi, en el área de Sarnath, donde presentó la esencia metafísica de su experiencia en las *Cuatro Nobles Verdades* (*sidi* 四諦) a sus cinco discípulos; su entrada en la completa extinción o parinirvana en los bosques de Sala, bajo el árbol *Bodhi* (*putíshu* 菩提) y la propia Kapilavastu (Nepal), sitio en donde el Buda abandonó su vida familiar en busca de la *Budeidad*. Como complemento, los viajeros solían visitar también Nalanda, centro de enseñanza de la vida monástica y de estudios textuales, donde buscaban ser instruidos por los mejores profesores para alcanzar un perfecto entendimiento de las escrituras sagradas y de sus secretos doctrinales.

Muchos estudiaban sánscrito,[13] y a su regreso a China eran invitados por reyes, príncipes o superiores de los monasterios a exponer las enseñanzas en los lenguajes locales. La iniciativa budista es clave para entender su progreso y enraizamiento en China, pues tuvo la habilidad suficiente para establecer una vinculación con las ortodoxias autóctonas, generando una auto transformación que le sirviese para comprender la mentalidad local y le ayudase a sobrevivir, primero, y triunfar después.

De este modo, se propiciarían comentarios a los textos originales y nuevos *sutras* chinos, como el *Tiwei Boli Jing* (提謂波利經) donde se limitan las diferencias esenciales con el taoísmo y el confucianismo y

Asia. Albany, State University of New York Press, 2023, en la sección dedicada a China.

13 Con relación al rol jugado por estos peregrinos chinos es imprescindible Magnin, Paul: *Messengers of light: Chinese Buddhist pilgrims in India*. París, UNESCO, 1995, pp. 24-28, y Wriggins, Sally Hovey: *Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*. Boulder, Colorado, Westview Press, 1996, passim. Sobre los lugares sacros del Buda, López Saco, Julio: *La leyenda del Iluminado. Aproximación mítico-simbólica al Buda*. Caracas, edit. Comala.com, 2007.

se produce un acercamiento entre este último y el budismo. Algunos de estos *sutras* locales, ejemplos palpables de un nuevo despertar religioso e intelectual, recogen el concepto de piedad filial, que acercaba la fe extranjera a la ética confuciana, una idea no influida por los confucianos, sino ya presente en los textos del Canon *Pâli*, específicamente en el *Anguttara Nikaya* (增支部).[14]

Así pues, el empuje budista compacta y completa el fondo cultural chino.[15] La comunidad religiosa budista no puso grandes reparos a someterse a la autoridad estatal de los diferentes reinos surgidos tras el descalabro imperial Han (hacia 220), una adaptación que debe entenderse en su justa medida como un medio apropiado de subsistencia, ya que las comunidades de monjes dependían de las donaciones y aportes laicos particulares o de los soberanos, y como un modo óptimo de convivencia en el momento de institucionalizarse la doctrina por el apoyo de la corte, en especial en la China septentrional, y no como una aproximación ideológica relevante al confucianismo, que el budismo no necesitaba para propagarse popularmente, pues aquel ya no gozaba del mismo prestigio tras la descomposición estatal y moral y la crisis subsiguiente.

La *sangha* (*seng* 僧) nunca perdió su autonomía y siempre fue un probable foco de reservas y envidias debido a su riqueza y desarrollo cultural propio, que motivaría las distintas proscripciones que el budismo sufrió en suelo chino. El asentamiento profundo de la nueva doctrina en la sociedad dependió de su propuesta de igualdad y de la abolición de las jerarquías, así como de la enseñanza de un camino espiritual y vital muy personal que chocaba de frente con el confucianismo.

14 *Anguttara Nikaya* IV, 63, en *Anguttara Nikaya. Discursos del Buda*, versión de Nyanaponika Thera, edit. Edaf. Madrid, 1999, pp. 113-114. Véase también Chen, Kenneth Kuan: *The Chinese Transformation of Buddhism*. New Jersey, Princeton, 1973, pp. 55 y 56.

15 En lo tocante a los procedimientos budistas en China, véase Lu, Zheng: *Lectures on the Origins of Chinese Buddhism*. Beijing, China Book Company, 1979, en particular, pp. 76-79; así como Ren, Jiyu: *A History of Buddhist Religion in China*. Beijing, Chinese Social Sciences Press, 1985, pp.108-117.

El budismo respetaba el *dharma*, por lo que cada cual aceptaba sus propias circunstancias, adecuando su vida a los deberes que imponían tales realidades. Se acercó, de este modo, al ámbito chino propio de las clases altas, pero también lo hizo al común de la población al proferir que la esencialidad de la vida era más significativa que los avatares que cada persona sufría o soportaba.

En definitiva, el despliegue del budismo en China a través de Asia central, fue fruto de la expansión de todo un conjunto de influencias socioculturales que se conjugaron a partir de un importante núcleo religioso y filosófico y que acabó por mediatizar notablemente la gran cultura tradicional china, colmando algunos vacíos en su mentalidad.

Uno de los primeros inconvenientes fue que los profundos conceptos budistas, en sánscrito, una lengua abstracta y de compleja gramática, no eran compatibles con el chino, más concreto, ni con algunas de las nociones básicas del pensamiento de su población, pero tanto la capacidad universalizadora inherente a la nueva y extraña corriente, como el interés intelectual despertado entre los chinos, lograron superar las barreras y pronto los propios budistas nativos estuvieron en condiciones de innovar a través de ideas indias, asimilándolas al pensamiento local e influyéndolo en buen grado.

Algunos conceptos y proyectos se interpretaron sesgadamente debido a los problemas de traducción, pero, en cualquier caso, sirvieron para agrandar las corrientes autóctonas; la idea de *anatta* (*wuwo* 無我), no-alma y la de los renacimientos sirvieron, a través de los antiguos budistas chinos anteriores al siglo V, para enriquecer y conferir mayor contundencia a la idea taoísta de inmortalidad, aunque el adepto taoísta, a diferencia del budista, entendiese el alma como algo separado del cuerpo.

Se justificaron, así, concepciones propias y autóctonas por medio de ideas foráneas enriquecedoras. La sinización del budismo, siguiendo su particular tendencia camaleónica, se produjo a través de la asimilación que su vasta riqueza generaba, por mediación de las influencias que transmitió al sustrato civilizador chino así como por las innovaciones y nuevos elementos culturales que propició. Esta si-

nización, proceso adaptativo necesario, dependió, en gran medida, de los desarrollos conceptuales budistas y de la asimilación que de los mismos hicieron las tradiciones nativas, y en un menor grado, de una absorción en bruto del conglomerado extranjero por parte china.

De este modo, al igual que se habla de sinización, se debe mencionar, sin temor a exagerar, una fuerte *budización* del sustrato autóctono. El budismo propició una aculturación china referente a sus aportes y desplegó nuevas formas que le hicieron modernizarse, lo que ni el taoísmo ni el confucianismo han logrado hacer en la misma medida. La asentada noción que afirma la tendencia búdica a reconciliar su doctrina con el pensamiento chino tradicional para conseguir una amalgama,[16] debe ser matizada y entendida en un sentido un tanto más amplio: el taoísmo fuerza parte de su *corpus* clásico a vincularse a las nuevas ideas que trae consigo la fe extranjera, estableciendo, en principio, paralelos poco análogos con la ulterior función de reafirmar algunos de sus conceptos.

En este proceso, el taoísmo asimilará muchos ideales y comportamientos budistas e imitará algunos de sus presupuestos organizacionales, propósito que fue facilitado por la especial flexibilidad y tolerancia de la doctrina extranjera, que le conferirá un hálito de poderosa atracción, y que los viajeros chinos hacia las fuentes originales del budismo comprobarán fehacientemente.

China presenta hoy un conglomerado civilizador, fundamento de la religiosidad popular, con perennes fragancias búdicas, a través de sus religiosidades, confucianismo, el taoísmo y el budismo. Este último, a pesar de su condición foránea, extraña, fría y femenina, parece haber mantenido un fecundo recuerdo en el sustrato cultural colectivo, retratando un país en el que la doctrina del Gautama (*Fózǔ*, 佛祖), a pesar de los maltratos de los regímenes republicano y comunista, ha adquirido no sólo el carácter de una fe nacionalizada sino auténticamente china, exportable a otras regiones del Asia oriental.

16 Zürcher, Erik: *The Buddhist conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China.* Leiden, E.J. Brill, 2 vols., 1972, pp. 2-4 y ss.

EL BUDISMO TEMPRANO EN CHINA: SIGLOS I-V

El budismo enriqueció, sin duda, diversos aspectos del pensamiento chino antiguo, tanto cuantitativamente, en virtud de que dicho pensar se amplió con la introducción de grandes dimensiones del tiempo y el espacio, como cualitativamente, porque el nivel de abstracción aumentó de forma considerable. Como se verá en los siguientes párrafos, además de las traducciones y el empleo de términos taoístas para hacer entendibles aquellos budistas, las *Conversaciones Puras* (*Qingtan,* 清談), en forma de diálogos a través de los cuales se disputa, fueron esenciales en la presentación y defensa de las ideas budistas en el ambiente cultural chino.

Al principio, el budismo en China fue recibido de modo asistemático y muchas veces se mezcló, confundiéndose, con el taoísmo. Las antítesis de los escritos no fueron muy acusadas. Se trató, en muchos casos, de diferencias de énfasis en un determinado texto sobre otros. Las contradicciones y diferencias de las tendencias budistas en China se establecieron en diversos niveles.

Primero, en el seno de la dogmática filosófica tales contradicciones dieron lugar a escuelas; segundo, aquellas diferencias en el marco

del ritual propiciaron la presencia de confesiones; en tercer, las corrientes secundarias de las grandes escuelas (desviadas de una gran tradición de fe cerrada) merecieron el calificativo de sectas.

Para el budismo temprano en China, hasta el siglo V, debe hablarse de representantes principales, mientras que para el budismo posterior, de diversas escuelas. El período más arcaico del budismo en China estuvo caracterizado por las traducciones generales y por el mecanismo de traducción de términos budistas a través de otros taoístas. Los principales traductores eran, además de extranjeros, bilingües.[1] Estas actividades traductoras se centraron en el sudeste (cerca de Nanjing) y en el noroeste (en torno a Xi'an).[2] Al lado de las traducciones, se crearon textos budistas chinos originales que resumían el pensamiento budista de modo esclarecedor, como una suerte de catecismo.

Los dos textos chinos más antiguos en chino son el *Sutra en cuarenta y dos secciones* (*Sishier zhang jing*, 佛說四十二章經一卷), quizá una compilación a partir de fragmentos de textos diversos, y un tratado que suele atribuirse a un filósofo llamado Mouzi, nombrado *Lihuo lun* (*Ordenar las Dudas,* 牟子理惑論). Ambos fueron escritos en algún momento poco preciso entre los siglos II y V. El primero de los textos mencionados se centra en la intención de propagar los ideales ascéticos tal y como debían llevarse a cabo en las comunidades monásticas. El segundo, por el contrario, intenta minimizar en lo posible, los contrastes entre el budismo y la tradición china, tanto taoísta como

1 Al respecto de las traducciones y sus impoderables, Kefei, Wang, & Fan Shouyi: "Translation in China: A motivating Force", *Meta*, XLIV, 1, 1999, pp. 10-21; también Lahiri, Latika: "Interpretation of Buddhist terminology at the background of Chinese traditional thoughts", transcrito por Lien-Hoa en: www.buddhismtoday.com/. 1999. Consultado el 13 de abril del 2023.

2 Esta división en ramas noroeste y sudeste no responde a razones filosóficas o religiosas, sino a motivos políticos, concretamente, la división en 317 del territorio, por la cual todo la región septentrional cayó en manos de mandatarios extranjeros, no chinos. En ambos espacios la duración de las dinastías fue bastante efímera, salvo la dinastía Wei Septentrional (386-535). Véase Lewis, Mark Edward: *China between Empires: The Nothern and Southern Dynasties*. Cambridge, Harvard University Press, 2009, p. 56; y Ebrey, Patricia Buckley & Walthall, Anne & Palais, James: *East Asia: A Cultural, Social, and Political History*. Boston, Houghton Mifflin edic., 2006, pp. 108-121.

confuciana. Incluso *justifica* doctrinas búdicas en los propios escritos chinos.

Los objetivos que impulsaron el budismo temprano en China fueron la meditación y la inmersión, por un lado, y la Iluminación y el conocimiento, por la otra. En cualquier caso, todos ellos centrados en mostrar el camino de la salvación. Las ideas en relación con el conocimiento penetraron e influenciaron de modo notable la filosofía china, particularmente, la *Escuela de la Oscuridad*, cuyos principales representantes fueron Wang Bi (王弼) y Guo Xiang (郭象).[3] El conjunto de textos más relevante fue, sin duda, el *Prajnaparamitasutra* (*Sutra de la Perfección de la Sabiduría,* 金剛般若波羅蜜多經), textos de tenor mahayánico.

Los conceptos budistas, vertidos en términos chinos, propiciaron que estos últimos se cargasen con elementos adicionales asociados a sus significados conceptuales, disminuyéndolos o ampliándolos hasta hacerlos casi irreconocibles.[4] La clara tendencia de la filosofía de época Han hacia lo concreto fue contrarrestada por una tendencia a la abstracción, fomentada por el budismo y empleada por este para acceder a ciertos aspectos del pensar chino. En función de la identificación del obrar del ser humano y de los hechos naturales, se llegó, como una suerte de reacción, a una división del mundo en una esfera de seres incontables, por un lado, y a otra esfera de lo absoluto, por el otro, algo inexistente, hasta la presencia del budismo, en el pensamiento chino.

A través de un texto budista de principios del siglo VII, cuya obvia intención fue presentar una jerarquía de la doctrina budista en China, se menciona la idea de las primeras siete escuelas budistas chinas, lo que no invalida la posibilidad de que hubiese muchas más o, incluso,

3 Escuela mística (*Xuanxue* 玄學). Aunque a veces denominada neo taoísta, sin embargo sus representantes, Wang Bi y Guo Xiang, que vivieron en el siglo III y comienzos del IV, consideraban a Confucio un santo y un sabio de mayor relevancia que Laozi (老子) y Zhuangzi (莊子). Reinterpretan textos taoístas, elaborando comentarios a los mismos, y reflexionan sobre la naturaleza del No-Ser.

4 Con relación a las diatribas textuales en busca de preeminencia y apoyo oficial, se puede ver López Saco, Julio: "Culturalidad china y budismo: ¿conciliación o sentimiento de superioridad cultural?", *Tierra Firme*, nº 86, vol. XXII, abril-junio del 2004, pp. 181-189.

dependiendo de procesos sincréticos que los maestros propiciaban en ocasiones, algunas menos.

Serían, la primera, *Ben wu* (*Escuela del No-Ser Originario*), del maestro Daoan (道安), quien vivió en el siglo IV, y que entiende que la vacuidad y el No-Ser son superiores al mundo fenoménico; la segunda, otra escuela, con el mismo nombre, en la tradición del monje Fashen (Zhu Daoqian, 竺道潛), quien entiende tal superioridad en sentido temporal; la tercera, *Ji se* (*Escuela de la Materia como Tal*), que presenta dos opiniones doctrinales, una *la del profesor en el interior del paso*, que entiende que las partes materiales que conforman el ser humano están vacías en su forma respectiva, pero no lo están *en sí* en su naturaleza peculiar, y la otra, la del maestro Zhi Daolin (Zhidun, 支遁 que vivió en el siglo IV), según el cual la materia está totalmente vacía en toda forma.

Una cuarta, sería la *Escuela del No-Ser del sentido* (*Wu xin*), o del pensamiento orientado hacia una intención, representada en maestros como Zhi Mindu (支愍度 siglo IV) y Daoheng (道恒, que vivió hasta 417). En esta escuela, el vacío, más que una cualidad ontológica del mundo fenoménico, es el vacío del santo en la actitud que tiene frente al mundo; la quinta, *Shi han* (*Escuela de la Conservación de las Representaciones Mentales*), representada por el maestro Yu Fakai (于法開 siglo IV), según el cual, el mundo fenoménico es únicamente el producto de un receptáculo de representaciones mentales (suerte de sueño único); la sexta, la *Escuela de la Configuración Elusiva* (*Huan hua*), del maestro Daoyi quien vivió a fines del siglo III, según el cual las manifestaciones del *dharma*, pero también el *dharma* mismo, son ilusiones.

La séptima correspondería a la *Escuela de las Conexiones Causales* (*Yuan hui*), del maestro Yu Daosui (于道邃) quien dice que el mundo fenoménico y sus verdades mundanas se origina a través de relaciones causales, pero al desaparecer dichas conexiones solamente el No-Ser permanece como única verdad.[5]

5 Con relación a las diatribas textuales en busca de preeminencia y apoyo oficial, se puede ver López Saco, Julio: "Culturalidad china y budismo: ¿conciliación o sentimiento de superioridad cultural?", *Tierra Firme*, nº 86, vol. XXII, abril-junio del 2004, pp. 181-189.

Las tres primeras de las escuelas mencionadas muestran paralelos con las doctrinas autóctonas de Wang Bi y Guo Xiang, egregios representantes de la *Escuela de la Oscuridad*.

En un primer momento, temprano, en la historia del budismo en China, encontramos diversas escuelas, algunas incardinadas en la tendencia hinayana (*Xiaosheng* 小乘), y otras en la mahayana. La rama de la escuela *Vaibhasika*, activa en Gandhara (犍陀罗) y en Cachemira, se extendió a China con dos opiniones doctrinarias divergentes. La de Cachemira surge en China como la escuela *Pitan*, y la de Cachemira como la escuela *Jushe*. Esta última, que acabó imponiéndose a la *Pitan*, señala que los *dharma* tienen una existencia real y efectiva, aunque solamente se perciban en el presente, y no en el pasado o el futuro.

La escuela *Chengshi* (成實論), *Escuela de la Consumación de la Verdad*, tuvo una vida muy efímera, apenas al comienzo del siglo V. Su nombre deriva del escrito de su fundador indio Harivarman (*Helibamo*, 訶梨跋摩, siglos II-III), llamado *Satyasiddhisastra*. Según esta escuela hay una doble verdad: se reconocen los *dharma* en su aparición presente, como manifestaciones reales, pero a un nivel más elevado son irreales o vacíos. A través de la meditación, la persona se debe liberar de tres formas: la inclinación al nombre falso, al *dharma* y al vacío. Solamente detrás de tal liberación se despliega Nirvana (*jì* 寂).

La escuela *Weishi* (*Sólo Representaciones*), también llamada *Faxiang*, *Manifestaciones del dharma* (法相宗) reduce la existencia del mundo exterior a las representaciones mentales internas, únicas en verdad reales. Su texto principal es el *Mahayanasamgraha*, redactado por Asanga (*Wúzhuó*, 無著) y comentado por Vasubandhu (*Shiqīn*, 世親). Los *dharma* no existen de modo independiente sino que dependen de la conciencia, de la representación mental.

La escuela *San Lun, Tres Tratados* (三論宗), rama de la tendencia india Madhyamaka o doctrina de la senda intermedia (*zhongdao*, 中道), fue difundida en China por Kumarajiva (鳩摩羅什) cuyo alumno chino más destacado fue Sengzhao (僧肇, siglos IV-V).[6] Los escritos de

6 Algunos eruditos han subdividido la evolución histórica del budismo, desde 500 a.e.c. hasta fines del primer milenio, en diversas etapas, que llevaron al budis-

Zhao fueron tres: *Las cosas no se transforman* (*Wu buqian lun*, 物不遷論), *Lo no real está vacío* (*Buzhen kong lun*, 不真空論) y *La sabiduría no posee ningún saber* (*Banruo wu zhi lun*, 般若無. 知論). En el primero se admite una momentánea aparición de los *dharma*, cada uno de ellos encadenado a su momento (en oposición a la idea de un mundo en incesante transformación). Las cosas ni se conciben en transformación ni en no-transformación, sino ajenas a tales determinaciones; en el segundo, estudia la vacuidad (las cosas son irreales y están vacías), pero por la acción conjunta de las causalidades poseen existencia ilusiva y momentánea. Entonces, ni existen ni tampoco no existen; en el tercero plantea, que a diferencia del saber habitual, en el que hay un objeto y una limitación, el saber supremo, dirigido hacia la verdad absoluta, es un saber omnisciente y, por tanto, a la vez, un total No-Saber.

No obstante, omnisciencia y saber particular tienen alguna relación: el santo, que representa *prajna* (*zhihui* 智慧), tiene una doble existencia negada por ambas partes, pues material o real es inexistente; inmaterial o vacío, no es inexistente. Su *prajna*, aunque está vacío, refleja todo el Universo, pero permanece, en la medida en que lo refleja, vacío.

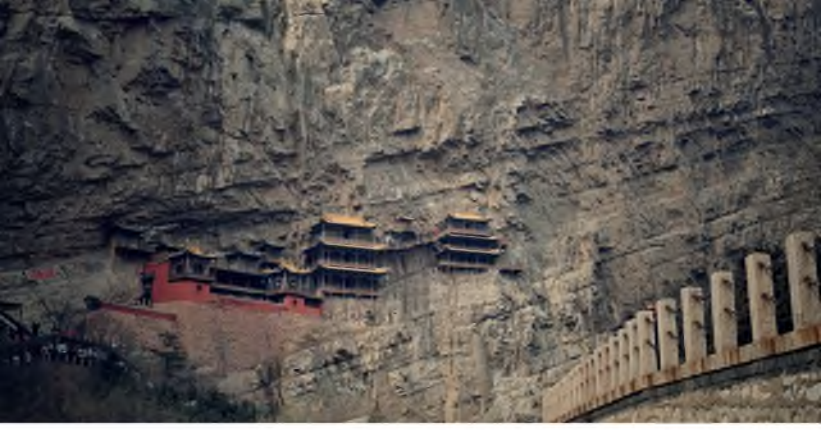
Estas escuelas budistas en China estimularon, desde esta etapa temprana, un posterior desarrollo de la creación del intelecto chino a través de escuelas budistas propiamente chinas (*Tiandai* 天台宗 o *Huayan* 華嚴宗, por ejemplo, entre las filosóficas; *Zen*-Chan 禪 y *Jingtu* 淨土, entre las escuelas búdicas religiosas),[7] cuyas doctrinas no esta-

mo desde el pluralismo (negando la individualidad), pasando por el monismo (negando los elementos individuales), y hasta el idealismo (que niega todo el mundo fenoménico). También se han elaborado *etapas* en una secuencia histórica que sería así: realismo-nihilismo-idealismo-negativismo. En la primera, se rechaza la realidad de la individualidad; en la segunda, la realidad de todo, material y sensible; en la tercera, la realidad de todo lo externo, y en la cuarta, se rechaza la realidad de todo y la afirmación de esto (una doble negación por la que debe alcanzarse un plano de existencia elevado, no aprehensible por el lenguaje). Sobre los aspectos filosóficos, Feng Youlan: *Breve Historia de la filosofía china*. Beijing, ed. Lenguas Extranjeras, 1989, pp. 65-68 y ss.

7 Sobre las Escuelas, puede consultarse Harvey, Peter: *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013, sobre todo, pp. 88-93; también, "The Spread of Buddhism Among the

ban ya por completo elaboradas en India, como en los casos de las escuelas que aquí se han comentado.

Chinese". *Buddhist Studies: The Buddha Dharma Education Association & BuddhaNet*. Consultado el 25 de marzo del 2023; y Chün-fang Yu: *Chinese Buddhism: A Thematic History*. Honolulú, University of Hawaii Press, 2020, en especial, pp. 14-16 y ss.



ARTE BUDISTA CHINO HASTA EL SIGLO VII

Las imágenes de Buda aparecieron en China como elementos aislados en la decoración de las tumbas de los miembros de las clases superiores, tanto en forma de pinturas murales como de relieves. La figura del Buda fue absorbida en la práctica funeraria y religiosa ya previamente existente en China. Fue una absorción fructífera en la zona sureste, en donde registros textuales sugieren la presencia de imágenes independientes de Buda realizadas ya a fines del siglo II. Se trata de figuras con presumible función de guía y protectoras de almas, aunque en un contexto ritual que incluye sacrificios a los ancestros.

Uno de los más antiguos motivos artísticos budistas de los que se tiene constancia arqueológica en China corresponde a una serie de jarras cerámicas fabricadas entre 250 y 280 en la región costera sureste de China, en el territorio del Estado de Wu, uno de los renombrados Tres Reinos (三國), constituidos tras la desmembración del imperio Han. Tales vasijas se debieron emplear en enterramientos en los que el cuerpo físico del difunto estaba ausente.

Otro de los varios sobresalientes ejemplos que se deben mencionar lo constituye una figura en bronce dorado de un Buda sentado en

meditación, fechado hacia 338, que fue elaborado en el territorio del reno de Zhao Septentrional, una entidad política realmente efímera cuya capital estuvo en la célebre Luoyang (洛阳市). Esta pequeña imagen ilustra la relevancia de las cortes, permitiendo la entrada en China del budismo como una religión de extranjeros, pero que acabaría estableciéndose como una próspera institución de mecenazgo artístico y cultural.[1] Los maestros budistas, operando en una época de constantes disputas y guerras, serían muy apreciados por los gobernantes de la tercera centuria.

Aunque no hay constancia arqueológica de esculturas indias en China, debieron existir, no obstante, imágenes importadas que estarían disponibles como modelos para los artesanos, tal vez dirigidos por monjes. Los textos budistas chinos más antiguos describen al Buda como una figura dorada, radiante, lo cual explicaría la prominencia de esculturas doradas. Serían imágenes no para ser ubicadas en los templos, sino dispuestas para formar parte de depósitos votivos con la finalidad de servir de protección a los donantes individuales de las mismas, al Estado o al mismísimo gobernante.

Las cuevas Tan Yao (*Tanyao wuku*, 昙曜) grupo de cinco cavernas esculpidas en unos acantilados en Yungang (云冈石窟), cercanos a la ciudad de Datong (大同市), que datan del último tercio del siglo V (460-490), constituyen un complejo de arte budista templario cuyas raíces son indudablemente indias.[2] Fueron construidas fuera de la capital de la dinastía Wei Septentrional (Toba, 拓跋魏), un Estado de conquistadores turcos servidos por aristócratas chinos, que dominó el norte de China entre los siglos V y VI. Los líderes de la comunidad budista, en respuesta al patrocinio regio, desarrollaron doctrinas que

1 Sobre arte chino y budismo antiguo puede verse Clunas, Craig: *Art in China*. Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 67-79; y Karetzky, Patricia Eichenbaum: *Chinese Buddhist Art*. Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 45-67 y ss.

2 Sobre las figuras doradas, Swergold, Leopold: *Thoughts on Chinese Buddhist Gilt Bronzes*. Londres, Leopold S, edit., 2014, pp. 110, 113-114. Al respecto del arte en grutas véase Whitfield, Rodrick & Farrer, Anne & Vainker, Shelagh: *Caves of the Thousand Buddhas. Chinese Art from the Silk Route*. Nueva York, George Braziller edit., 1990, en especial, pp. 12-53.

igualaban al mandatario con el propio Buda. En Tan Yao destacan los cinco colosales Budas, erigidos en una época en la que se produjo una breve persecución del budismo (entre 444 y 450). Tal vez fueron construidos como un acto de expiación.

Estos cinco Budas probablemente representen los cinco emperadores Wei, aunque es también posible que el entero conjunto haya servido como un elaborado talismán para la protección de estado Wei, al construirse los enormes Budas siguiendo un programa iconográfico que incluía Budas del pasado, el futuro y el presente, a partir de influencias de origen cachemir. No se concibieron las esculturas, en cualquier caso, para que fuesen vistas por una gran congregación de fieles.

Los donantes de las mismas, según se obtiene de las inscripciones, fueron monjas y devotas mujeres, nobles y asociaciones religiosas. Estas inscripciones reclaman bendiciones para las familias de los donantes y no, curiosamente, para la familia imperial. Los trabajadores responsables de las esculturas y programas iconográficos serían escultores de talleres imperiales, aunque las cuevas más pequeñas pudieron ser gestionadas por clientes privados.

En las cuevas de Mogao (莫高窟), en Dunhuang (敦煌市), provincia de Gansu, existió un monasterio mayor budista así como una serie de cuevas-templo que fueron objeto de peregrinaje, siendo visitadas por viajeros que transitaban las rutas terrestres entre China y el Asia occidental además de los que viajaban con la intención de adorar imágenes consideradas de especial eficacia. La peregrinación a sitios cultuales especiales fue una práctica cultural habitual que el budismo adoptó en China.

Se encuentran en Mogao pinturas polícromas y escultura en terracota modelada sobre núcleos de madera. Uno de los ejemplos más notables es la cueva número 285, con presencia de escenas de cielos lunares y solares, narraciones alusivas a la vida del Buda histórico (*Sakyamuni*), así como una escenografía relativa al *Paraíso Occidental* (la *Tierra Pura*). Los murales de esta cueva conforman la evidencia más significativa del budismo esotérico en China. Tanto la cueva principal como los nichos y capillas adyacentes se usaron como técnicas de me-

ditación por parte de monjes, de forma que tal vez no fueran accesibles a los peregrinos.[3] Los pintores eran asistidos por los monjes del templo, bien como artistas propiamente dichos o bien como consejeros de la específica iconografía budista allí presente.

Los cambios doctrinales en el seno del budismo se reflejaron en novedosos arreglos iconográficos. En el siglo VII, las figuras individuales de gran formato que poblaban Yungang fueron sustituidas por típicos grupos de cinco figuras en los que los Budas aparecen flanqueados por *bodhisattvas* (*Pusa* 菩薩) o discípulos (*luohan* 阿羅漢), simbolizando en conjunto la doctrina del Mahayana o Gran Vehículo.

En tal sentido, una obra destacable al respecto es el grupo escultórico en bronce dorado, datado en el cuarto año del reinado de Kaihuang (開皇) de la dinastía Sui (año 584), que fue encontrado en los suburbios de Chang'an, a la sazón la capital Sui. Este lugar se caracterizaba por la concentración de riquezas, el patronazgo político y una cultura aristocrática, aspectos todos ellos con los que se interrelacionaba la religiosidad budista.

El grupo lo forma una figura central sedente del Buda *Amitabha* (*Amituofo* 阿彌陀佛) mostrando el típico y elaborado repertorio ritual de gestos simbólicos manuales (*mudras, yin* 印), en este caso aquel que refiere la ausencia de temor. Aparece flanqueado por un par de bodhisattvas y, en frente, se encuentran dos Reyes Celestiales, guardianes del budismo, a su vez precedidos por dos leones gruñendo.

El donante de la imagen es un alto oficial de nombre Dong Qin, que ruega se bendiga al emperador de la nueva dinastía, así como a su familia. Sigue a continuación un poema que enfatiza que las buenas acciones y la compasión con todos los seres vivos son parte esencial del proceso de renacimiento en el paraíso de la *Tierra Pura*. Los donantes

3 Véase sobre el arte de Dunhuang, Huan Zuan: "Una perla en la Ruta de la Seda: Dunhuang", *Revista de Arqueología del Siglo XXI*, n° 1, 1980, pp. 16-22. Con relación a la estética budista en distintas manifestaciones, Maillard, Chantal: *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*. Madrid, ed. Akal, 2000, en concreto, pp. 36-39. Sobre el arte chino en español es recomendable Tregear, Mary: *El Arte Chino*. Barcelona, ed. Destino, 1991, y Kitaura, Yasunari: *Historia del arte de China*. Madrid, ed. Cátedra, 1991.

atestiguan, de esta forma y al tiempo, tanto la piedad religiosa como la lealtad política.

El culto de *Amitabha*, el *Buda de la Tierra Pura Occidental*, comenzó en China en un medio ambiente monástico alrededor del siglo V, expandiéndose al contexto doméstico hasta convertirse en la devoción budista por excelencia. En consecuencia, muchos santuarios caseros, característicos de la piedad popular, fueron realizados en diversos materiales, muchos perecederos.

La escultura en piedra, probablemente, no se empleó en contextos domésticos, sino que estuvo confinada en los templos, si bien vinculaba ambos espacios, casa y templo, a través del hecho de que las mismas solían ser sufragadas por donantes laicos. Un caso paradigmático al respecto es el grupo de un nicho pétreo pintado de Changzhi (長治), en Shanxi, datado en el siglo VII, en el que se observa una figura sedente del Buda, en esta ocasión *Maitreya* (*Miluo Fo,* 彌勒佛), el Buda del futuro, flanqueado por una pareja de bodhisattvas vestidos con ropajes y adornados con joyas propios de los príncipes indios. Los Reyes Celestiales (四天王) son remplazados ahora por discípulos vestidos con túnicas de monjes, en tanto que unos leones defienden el grupo.[4] Este nicho pintado fue, sin duda, un objeto de devoción.

4 Conviene recordar, en tal sentido, que al igual que en la antigua Grecia, en China la escultura estuvo originalmente decorada con una policromía naturalista.

PEREGRINOS Y VIAJEROS: FA XIAN Y SUS COMPAÑEROS MONJES

Fa Xian (nombre familiar laico *Gong* 龔), nació en Linfen, Shaanxi, hacia mediados del siglo IV, y falleció en Nanjing en 441. Su nombre espiritual, Fa Xian, significa *Esplendor del Dharma*. Vivió en la época de la dinastía Jin Oriental (266-420), momento en que el budismo disfrutaba del favor imperial. Fa Xian fue un monje chino que peregrinó en el siglo V a las fuentes budistas, específicamente a los reinos budistas centroasiáticos y a India (tierra sacra budista) en busca de textos y reliquias. Su peregrinaje a India iniciaría las relaciones sino-indias, en tanto que sus escritos aportarán relevante información acerca del budismo arcaico. A su regreso a tierras chinas pasará sus últimos años traduciendo los textos budistas en sánscrito.

Emprendió su célebre viaje en 399 desde Chang'an, y después de atravesar Asia Central llegó en 402 al noroeste de la India, donde visitó notables centros de estudios (Nalanda, Gandhara, Udyana, Taxila, Peshawar), así como varios lugares sagrados asociados con la vida de Buda, como Kapilavastu, donde el Buda nació; Varanasi, lugar en donde predicó su primer sermón; Kushinagara, en donde entró en Nirvana, o Bodh Gaya (*Putijiaya* 菩提伽耶), sitio donde adquirió la suprema ilu-

minación. Establecido en Patna (Pataliputra), sede del histórico Tercer Concilio del budismo, estudió en profundidad los arcaicos *sutras* budistas, en especial los de la regla de la *sangha* o comunidad monástica.

Posteriormente, pasó un par de años en Sri Lanka, donde continuó su labor, regresando a China tras un largo y complicado viaje, primero por tierra y luego siguiendo una ruta marítima desde Sri Lanka, hasta recalar finalmente, después de numerosas peripecias, en Shandong. Dedicó el resto de su vida, como ya se dijo, a la traducción al chino de los textos que había recopilado. El viaje de Fa Xian aparece relatado en su obra *Foguoji* (佛國記, *Registro de los Reinos Budistas*, de 414), siendo uno de los documentos de mayor relevancia sobre la India antigua. En este trabajo ofrece la imagen de un budismo floreciente, cuyas diferentes vías o hermandades coexistían en armonía.[1] Sus anotaciones contienen, además, significativas descripciones de la India budista.

Debe señalarse que el camino hacia India estaba ya abierto desde el siglo II a.e.c. (concretamente desde 139), cuando Zhàng Qiān (張騫) fue enviado como embajador a la Bactriana durante el reinado del emperador Wu Di de Han (漢武帝, 156-87 a e.c.). De esa región trajo a China la vid y el cáñamo, y aunque debió conocer el budismo no parece que haya despertado su interés. Según la tradición y el mito, el budismo fue introducido en China en el siglo I, a instancias de un sueño del emperador Ming (漢明帝, 58-75), quien enviaría a India un grupo de especialistas con el encargo de informarse oficialmente sobre la naturaleza del movimiento religioso y traer alguna reliquia.

De vuelta de su misión, acompañado de dos monjes indios, empezó la ardua tarea de versionar al chino los textos en sánscrito y pali. La

1 Al respecto de la obra de Fa Xian, puede verse, Guo Peng: *Foguoji zhushi*. Changchun, Zhonghua, 1995, *passim*; Gilles, Herbert Allen, (Trad.): *The Travels of Fa-hsien (399-414 A.D.). A Record of Buddhist Kingdoms*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012; y Xican, Li: "Faxian's Biography and His Contributions to Asian Buddhist Culture: Latest Textual Analysis", *Asian Culture and History*, vol. 8, nº 1, 2016, pp. 38-44. En nuestro idioma es imprescindible la espléndida traducción y estudio de la obra del monje Ramírez Bellerín, Laureano (Edit. & Trad.): *El viaje de Faxian*. Madrid, ed. La Esfera de los Libros, 2010, en especial, pp. 103-104 y ss.

relevancia histórica de este monje es doble. Por un lado, su obra contiene valiosa información no encontrada en otras fuentes acerca de la historia del budismo indio durante las primeras centurias de nuestra Era; por el otro, su labor fortalecería el budismo chino al proveer mejor conocimiento de los sagrados textos búdicos. Entre los textos que trajo consigo y tradujo se encuentra el *Mahaparinirvana Sutra*, texto que glorifica la naturaleza eterna y pura de Nirvana, y los *Vinaya*, las reglas de disciplina de los monjes de la escuela *Mahasanghika*.

Fa Xian visitó durante su periplo más de treinta estados, permaneciendo durante tres años en la ciudad santa de Buda, en la cual estudió el sánscrito; luego pasó más de diez en diversas localidades, como Patna, Varanasi, Magadha (*Mojieti* 摩竭提), Bodh Gaya), entregado a la oración y a la búsqueda y el estudio de textos, imágenes y reliquias. Todo ello antes de abordar su regreso, cargado de textos y sabiduría.

En el cómputo total estuvo ausente de China unos quince años, aunque volvió con gran cantidad de documentos y objetos religiosos. El resto de su vida transcurrió en Nanjing, dedicado a traducir los textos que había traído muriendo, según parece, a los ochenta y ocho años de edad. Su obra, *Registro de los Reinos Budistas*, su fantástica relación del viaje, es también, en efecto, una descripción de los países y las gentes con las cuales el autor se había puesto en contacto. Escrita en un estilo complicado y hoy traducida a varias lenguas occidentales (incluyendo el español), es una obra crucial para el conocimiento de la historia y la civilización de India, constituyendo una considerable aportación al mutuo conocimiento de las dos esferas, India y China,[2] tan diferentes en cuanto a idioma y cultura, pero inevitablemente unidas por los designios de la historia.

Fa Xian fue un seguidor del budismo Mahayana. Como monje apasionado por la pobreza y como peregrino pionero dio lugar a una nue-

2 Véase Jin Shenghe: *Lüxingjia Faxian*. Beijing, Zhonghua shuju, 1980, p. 90; Dutt, Sukumar: *Buddhist Monks and Monasteries of India*. Londres, Thames & Hudson, 1962, especialmente, pp. 16-19; y Yu Taishan: "Guanyu Faxian de ru Zhu qiu fa luxian, jian shuo Zhimeng he Tanwujie de ru Zhu xing", *Ouya xuekan*, nº 6, 2006, pp. 12-34.

va era en lo referente a los peregrinajes a India, anticipándose a posteriores peregrinaciones similares, especialmente aquellas de Xuanzang y Yijing, ya en el siglo VII.

Faxian, el eminente monje budista peregrino, natural del distrito de Pingyang (平陽), estuvo acompañado por diversos otros monjes chinos en una buena parte de su aventurero itinerario (399-412) en busca de textos del *Vinaya* para las comunidades budistas chinas. En el grupo que sale de Chang'an se encuentran, al margen del propio Faxian, Daozheng (道整), Huiying (慧應) y Huiwei (慧嵬). En la localidad de Zhangye, en territorio chino, se unen a la comitiva Huijian, Sengjing, Baoyun y, sobre todo, Sengshao (僧绍) y Zhiyan (智嚴), si bien es posible que también estuviese presente Huida.

A partir de este lugar, no obstante, el grupo se va a disgregar y reagrupar de forma sucesiva. En algún caso, unos vuelven a China, otros mueren, algunos más se quedan en algún sitio del camino y los demás, salvo Fa Xian, el protagonista principal, toman rumbos diferentes. La primera fractura del grupo se produce en Dunhuang, cuando los cuatro primeros acompañantes de Fa Xian y él mismo se unen a una comitiva de mercaderes, o tal vez emisarios, para atravesar el denominado "río de las arenas", el sector más oriental del terrorífico desierto de Taklamakan (*Tǎkèlāmǎgān Shāmò*, 塔克拉瑪干沙漠). El grupo se reúne por completo en Wuyi-Yanqi, aunque aquí tres de los miembros, concretamente Huijian, Huiwei y Zhiyan, se desvían rumbo a Gāochāng (高昌, Qarahoja). Los que quedan, ocho en total, se aventuran en la travesía del mencionado del Taklamakan central, llegando finalmente a Yutian; esto es, Khotan, en donde el grupo se verá reducido a la mitad, en tanto que tres integrantes, Daozheng, Huida y Huijing, se separan durante un período de tiempo para dirigirse hacia Tashkurgan (塔什库尔干镇, Jiecha), lugar en donde volverán a agruparse.[3] Uno, no obstante,

3 Con relación a los periplos de los monjes y a las regiones geográficas visitadas, puede verse Chan Khoon San: *Buddhist Pilgrimage*. Subang, Malasia, Subang Java Buddhist Association, 2001, p. 67; y Wei, Du: "Westward pilgrimage for searching Buddhist scriptures of Chinese monks", *Journal of Encyclopedia Knowledge*, nº 14, 2009, pp. 42-43.

(Sengshao) se despide de manera definitiva y se va hacia Jibīn (罽賓), en gran Kashmir, que era, a la sazón, uno de los principales emporios budistas del momento.

Reunidos una vez más los siete que quedan en Jiecha, deciden atravesar el Pamir y el Karakorum, hasta llegar a Udyâna, tal vez el primer reino destacado del norte de India. En esta localidad el grupo se reduce a cuatro personas, al contemplar la partida de Huida, Huijing y Daozheng hacia Nagarahâra. Por su parte, el grupo de Faxian se dirige hacia Suheduo (宿呵多国, Swât), Tākěxīlā (塔克西拉, Taxila) y Gandhavat (o Gandhara), para llegar finalmente a Purusapura, es decir, Peshawar. Huida regresa de Nagarahâra, aunque allí se queda Daozheng al cuidado de un enfermo Huijing. Posteriormente, el mencionado Huida emprende su regreso a China al lado de Sengying y Baoyun, a la par que Huiying fallece en Purusapura. De esta manera tan pintoresca, Faxian se queda solo.

En cualquier caso, la soledad de Faxian no es muy duradera, puesto que después de pasar por Hidda logra reunirse con Huijing y Daozheng en Nagarahâra, pasando allí el invierno, para después poner rumbo hacia el sur. Sin embargo, nada más iniciar su travesía hacia Safed Koh, el monje Huijing muere debido al frío en medio de una ventisca, de forma que la pareja Daozheng y Faxian se dedica a recorrer los distintos y cruciales enclaves budistas meridionales, como Kannauj, Mathura, Srâvastî, Samkâsya, Kusinagana, Vaisali, y Kapilavastu, hasta llegar a Pâtaliputra, su lugar de residencia a lo largo de los siguientes tres años. En ese tiempo, al menos Faxian, no se queda quieto, recorriendo, probablemente solo, ciertos otros lugares asociados con la vida del Buda y con el budismo, caso de Gayâ, Kausâmbî, Râjagriha y Varanasi. Tras obtener varios *sûtra* y copiar textos del *Vinaya*, a la postre el objetivo de su largo viaje, Faxian toma la decisión de regresar, por fin, a China para difundir lo que aprendió así como los textos recopilados. Entretanto, Daozheng toma la decisión de quedarse a vivir en la localidad de Pâtaliputra.

Al final, Faxian emprende solo el regreso, un lento regreso con largas paradas en Tamrâliptî y en la isla de Sri Lanka, hasta el punto

que su viaje, por vía marítima, esta vez, se dilatará nada menos que seis años.

No hay muchos datos biográficos de los diez monjes que, en determinados momentos, acompañaron a Faxian en su arduo periplo. Las fuentes fidedignas al respecto son *Gaoseng zhuan* (高僧傳, *Recuerdo de los monjes eminentes*), *Chu sangzang jian du ji shi,* (楚喪葬簡牘集釋) y los más arcaicos catálogos budistas (*Kaiyuan shijiao lü* 開元釋教錄, *Sanbao ji*, *Zhongjing mulu*, 眾經目錄, *Xu gujin yijing tuji*, 續古今譯經圖紀 y *DaTang neidianlu*, 內丹路大唐, entre otros).[4] Estos últimos únicamente recogen las biografías de Baoyun y Zhiyan, al margen de brevísimos apuntes sobre la vida de Huiwei. De Zhiyan se dice que adquirió fama gracias a la gran voluntad de perfeccionamiento que poseía, pues pasaba muchas horas en meditación y únicamente comía productos vegetarianos. En Jibin decidió quedarse a vivir en el templo de Mahendra, lugar en donde estudió y perfeccionó, al lado de Buddhasena, la técnica del *dhyána*.

Zhiyan invitó a Buddhabhadra (*Fótuóbátuóluó,* 佛陀跋陀羅) a China con la expresa intención de divulgar la doctrina budista. Una vez llegados a Guanzhong, tras atravesar las "Montañas Nevadas", Kueshan (Karakorum-*Kūnlún Shān,* 崑崙山), se instalaron en el Gran Monasterio de Chang'an. Un tiempo después, Buddhabhadra fue hostigado y acabó por ser expulsado por los monjes de Qin. En su marcha fue acompañado por Zhiyan, llegando ambos a un monasterio en Shandong. Una vez allí, el señor de Shixing, Wang Hui, fervoroso budista, le invitó a trasladarse a la capital, en donde le daría albergue en el monasterio de Shixing. En torno a 427 Zhiyan se encuentra traduciendo, en compañía de Baoyun, textos como el *Aparivartyasūtra*, el *Caturmahārājasūtra* o el *Lalitavistara*, entre otros más.

De Baoyun, por su parte, se hace notar que pasó por Khotan y otros reinos de India, siendo testigo de algunas manifestaciones divinas, en

4 Shi, H.J.: *The biography of eminent monks*. Beijing, Zhonghua Book Company, 1992, pp. 69-87; Daoxuan: *Continuation eminent monk biography*. Beijing, Zhonghua Book Company, 2014, pp. 43-48 y ss.; en general, es de gran utilidad Ren Jiyu: *Zhongguo fojiaoshi*. Beijing, Zhonghua shuju, 1985.

especial la del Despoblado de los Râksasa, en donde escuchó el tambor de los *deva* (tambor del cielo *Trâyastrimsa*, encargado de recordar a los seres vivos la impermanencia de la vida y que la misma se encuentra sujeta a la ley karmática). Además, se cuenta que vio y veneró un buen número de los vestigios del Sâkya. A su regreso a Chang'an continuó con su práctica espiritual al lado del maestro de *dhyâna* Buddhabhadra, meditando y recitando *sûtra*.[5] Una vez en Jiankang (*Jiànkāng chéng*, 建康城, hoy Nanjing), acabó en el monasterio de Daochang en la montaña Wangshou (道場山·萬壽禪寺).

En el breve apunte biográfico acerca de Sâkya Huiwei se menciona la vez que se le presentó un espíritu sin cabeza, al que logró expulsar después de formularle varias preguntas, y la ocasión en la que, en un día muy frío, se presentó ante su persona una bella dama, vestida con coloridos ropajes, solicitándole albergue. Irradiando seducción y extrema elegancia, la intención de la hermosa mujer era estimular, tentándole, el ferviente deseo del venerable monje, algo que no logró en absoluto.

5 Sobre estos aspectos, Ramírez Bellerín, Laureano: *El viaje...*, p. 106.

ARTE BUDISTA CHINO HASTA EL SIGLO VII

El período dinástico Tang fue, como el precedente imperial Han (漢朝), especialmente desde 630, uno de los más expansivos de la historia del medievo chino. La derrota inflingida a los turcos, abrió las puertas, una vez más, de Asia Central a los ejércitos y la administración. A lo largo del siglo VII se constatan varias embajadas a Persia (*Bōsī,* 波斯) Kucha (*Qiūcí* 龜茲), Sogdiana (粟特), Khotan (*Yuētègàn,* 約特干) y el valle del Amu Daria. Fue por este motivo que los centros urbanos del norte empezaron a recibir nuevamente, como unos siglos antes, comerciantes de los oasis centro-asiáticos y de Irán e India.

Mercaderes y artesanos, así como enviados oficiales y misioneros, llegaron por las, para ese tiempo, añejas rutas terrestres del Gansu y por los puertos sureños, cargados de budismo, pero también de textos médicos o matemáticos, e influencias indoiranias, lo que animó a los dirigentes Tang a crear varias circunscripciones chinas más al oeste del Pamir, como Samarcanda (*Sāmǎ'ěrhǎn,* 撒马尔罕), Bujara, (*Buhe,* 捕喝 / *Bùhālā,* 布哈拉) o Tashkent, (*Shi,* 石 / *Tàshéngàn,* 塔什干).[1]

1 Cf. Gernet, Jacques: *El mundo chino.* Barcelona, edit. Crítica, 1999, p. 219.

Estos territorios serían controlados bajo la forma de protectorados militares. Sin embargo, la penuria de comunicaciones propició que la ocupación efectiva de estas lejanas regiones fuese más precaria y frágil de lo que los gobernantes hubiesen querido. En cualquier caso, estamos en presencia de una nueva etapa de importantes influencias culturales asiáticas en China, plasmadas en el carácter verdaderamente cosmopolita de la grandiosa capital imperial Chang'an.

En esta época, el budismo influenciaba tanto a la corte imperial como a las masas populares, rurales y urbanas, y de ello se derivaba la gran riqueza de los monasterios, receptores habituales de destacadas donaciones. El papel de los monjes era, más que nunca, de carácter didáctico-cultural, desempeñándose muchos de ellos como curanderos, asesores políticos o artistas. La doctrina búdica era ya un dogma que iba a crear una serie de corrientes, hermandades y escuelas propiamente chinas que elaborarían comentarios e interpretaciones locales.

Esta definitiva conquista budista no impidió, sin embargo, su principal persecución y proscripción por parte de las autoridades desde 842, esencialmente por razones fiscales, políticas y geográficas más que ideológicas, aunque en la conformación del movimiento de desacralización haya habido una sutil ideología de talante casi nacionalista y evidentemente xenófoba.

Pero ni siquiera este proceso de secularización, teñido de *culturalismo* autóctono,[2] que acusó a la doctrina budista de causar debilitamiento moral y económico, impidió que el interés por la misma siguiese siendo tan amplio como para renovar los viajes de monjes hacia India, como hizo Xuanzang y Yijing, en el siglo VII, o Huichao

2 La rebelión de An Lushan (安祿山), que casi destruye el imperio, acompañada de la poderosa presencia de uigures y tibetanos en el Gansu y Tíbet, así como de las grandes riquezas acumuladas por algunos comerciantes de origen foráneo, pudieron ser el punto de partida del viraje intelectual en China. Letrados y funcionarios empezaron, a partir de aquí, a interiorizar la idea de una corrupción de la pureza local. Acerca de todo el proceso relativo al alzamiento de An Lushan, véase Gernet, Jacques: *El mundo chino...*, pp. 253-257. Véase, asimismo, Lewis, Mark Edward: *China's Cosmopolitan Empire: The Tang Dynasty*. Cambridge, The Belknap Press, Harvard University Press, 2012, p. 45.

y Wukong (悟空) en la centuria siguiente. Únicamente la ocupación tibetana y árabe islámica de las grandes rutas debilitaron de forma notable los viajes de ilustración de estos budistas chinos.

El cosmopolitismo del período debió parte de su fuerza, a pesar de todo, al budismo, que ensanchó el horizonte cultural nativo hasta el punto de ser el motor de arranque de su traslado a otros países como Corea y Japón. El universalismo compasivo, de tendencia mahayánica de la doctrina, estaba ya plenamente enraizado en el territorio y favorecía la influencia del país amarillo en toda la amplia región de Asia Oriental. China se había convertido en un foco irradiador del budismo, que formaba parte, y todavía es así, de su civilización y sociedad.[3]

La cultura local quedaría impresa, capturada en el predominio búdico a través de las diversas escuelas.[4] Las diferentes especulaciones filosóficas e interpretaciones de la doctrina inicial, pregonada por el Buda, fueron el fundamento de las numerosas escuelas budistas chinas que florecieron, fructificaron y evolucionaron insertas en la evolución sociocultural nativa, así como en los acontecimientos históricos. Cada una de ellas remontaba su origen a un fundador concreto y se especializaba en algún aspecto teórico o práctico de la doctrina y la enseñanza primigenia.

No está entre nuestras expectativas hacer aquí un recorrido minucioso por las numerosas y diferentes escuelas, sino analizar las repercusiones, intelectuales y espirituales, que tuvieron sobre suelo chino aquellas consideradas como las más significativas, fundamentalmente la *Escuela de la Tierra Pura*, *Tiandai* o del Loto y, especialmente, *Chan*.

Ya desde el siglo V, habían surgido algunas escuelas budistas (*zong*) las primeras de las cuales eran importaciones directas de India,

3 Sobre esta asimilación, Gernet, Jacques & Verellen, Franciscus: *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from The Fifth to the Tenth Centuries*. Nueva York, Columbia Univ. Press, 1998, pp. 134-139; y Wright, Arthur: *Buddhism in Chinese History*. Stanford, Stanford University Press, 1994, pp. 18-39.

4 Con relación a la influencia budista en la cultura material, es de gran valía Kieschnick, John: *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton, Princeton University Press, 2003, sobre todo, pp. 77-121 y ss.

que al llegar a territorio chino comenzaron a desarrollar sus propias especulaciones, como fue el caso de la escuela de *Tres Tratados* (*San Lun*), la de *Características de los Dharmas* o *Faxiang*, una versión de Yogacara, y la escuela Mantra (*zhou* 咒) *Zhenyan* (真言) que no sobrevivió la dura proscripción de 842-845. Entre estos desarrollos tempranos debemos centrarnos en la escuela de budismo popular principal en China, de carácter esencialmente laico, *Jingtu* o *Tierra Pura*.

Fundamentada en el *Sukhavativyuha sutra* (*Fóshuō Āmítuójīng*, 佛說阿彌陀經), fue establecida por Huiyuan (慧遠) con la idea básica, y al mismo tiempo simple, de concentrar la mente en *Amitabha*, el Buda deificado, recitar su sagrado nombre repetidamente (*Nienfo*, 念佛), y de este modo, ganar la salvación en su idílico paraíso. La facilidad del método garantizaba, al lado de la realización de buenos actos para obtener mérito, un mejor renacimiento en la *Tierra Pura*, posta indispensable hacia la Iluminación.[5]

La tierra, *sukhavati* (*Xītiān* 西天) era imaginada como una región espiritual, fértil, cómoda, donde los moradores se dedicaban a reflexionar y comprender la Verdad Suprema. En tal labor, *Amitabha* era ayudado por el *bodhisattva Guanyin* (觀世音) es decir, el indio *Avalokitesvara* (*Guānzìzài*, 觀自在). En el fondo de esta escuela reluce una de las grandes ventajas de las especulaciones mahayánicas, que sirvieron para el definitivo triunfo de la doctrina en China: alcanzar la *Budeidad* no es un hecho individual, sino universal, y debe ser compartido por toda la humanidad, lo cual, relacionado a la facilidad práctica, tuvo un efecto atrayente y magnético entre una población, especialmente campesina, con escasas esperanzas terrenales.

Su evolución se aceleraría, por consiguiente, al aprovechar las reacciones ante las calamidades que generó la crisis del Imperio Han, haciendo hincapié en la promoción de la piedad popular como medio

5 Al respecto, véase Chen, Kenneth Kuan: *Buddhism in China. A Historical survey*. Princeton, Princeton University Press, 1964, p. 338; y Chen, Kenneth Kuan: *The Chinese Transformation...*, p. 119.

de salvación en forma de una vida más placentera que la cotidiana a la que estaba sujeta la mayoría.

La escuela *Tiandai* que, por el contrario, entendía como igualmente relevante el estudio y la meditación, creó algunas síntesis filosóficas a partir de las enseñanzas de diversos textos y reinterpretó la noción de vacuidad. Según sus miembros, existe un Ser Absoluto o Alma Universal, no generada y sin causa, de la que depende el mundo de los fenómenos manifestados que comprende la realidad. Es una especie de matriz búdica que tiene relación con lo que existe, por lo que todos los seres están, en esencia, unidos entre sí, conformando una totalidad.

La ignorancia y el sentimiento de individualidad humana no dejan aflorar esta ecuménica fraternidad. Es por este motivo que la contemplación de la Verdad es necesaria para eliminar la tendencia al yo y a la separatidad. El Alma Universal, cercana al vacío *Madhyamika* (*Zhōngguān jian,* 中觀見), es el *Cuerpo de Ley del Buda, Dharmakaya* (法身) y, por lo tanto, tiene el poder de salvar por medio de la compasión.

Esta *Escuela del Loto*, fundada en el siglo VI por Zhiyi (智顗), en plena época Sui (581-618), y fundamentada en el *Sutra del Loto* (*Miaofa lianhua jing* 妙法蓮花經) en comentarios sobre el *Prajnaparamita sutra* y el *Mahaparinirvana sutra* (*Da banniepan jing* 大般涅盤經), dividía al mundo en *diez reinos de existencia*, infierno, fantasmas, animales, *asuras* (阿修罗) hombres, *devas* (提婆) *sravakas, pratyekabudas* (*Pizhifo* 辟支佛), *bodhisattvas* y Budas, y cada uno de ellos tenía, a su vez, diez divisiones, presididas por diez cualidades, haciendo un total de mil, que multiplicados temporalmente (pasado, presente y futuro), implicaba tres mil virtudes que deben ser visualizadas instantáneamente.[6]

Esta decena de reinos suponía una gradación espiritual, una serie de etapas que discurrían de menor a mayor pureza. Toda esta elaboración filosófica, que incidió en ciertas ideas y conceptos taoístas,

6 Sobre esto, Kong Ghee: "The Chinese Buddhist Schools", *BDEA, Buddhist History & Culture*, 1999. www.Buddhanet.net/about_bn. 4 pp. Consultado el 4 de febrero del 2023.

no ocultan un interés por la práctica meditativa, aunque fue la escuela *Chan*-Zen, la más flexible y adaptable a cualquier necesidad o cultura, la que llevó a sus últimas consecuencias la meditación, la liberación mental y la experimentación vital del budismo, y en donde podemos vislumbrar algunas afinidades taoístas con relación al camino natural y espontáneo que intentaban seguir sus practicantes y adeptos.

El budismo *Chan*, derivado directamente del sánscrito *dhyana*, meditación, se desarrolló con especial fuerza en época Tang, primordialmente a partir del siglo VII, con Hui Neng, aunque su práctica pudo haber sido anterior a la llegada del que suele ser considerado su primer patriarca, Bodhidharma (*Pútídámó* 菩提達摩) a principios de la sexta centuria. Como escuela mahayánica, gran parte de su sustrato textual está en el *Lankavatara sutra* (入楞伽經) que le transmitió la doctrina de la no dualidad entre objeto y sujeto y la idea de que el *dharma* se puede transmitir no verbalmente, con lo que es factible que la realidad sea aprehendida en silencio, de manera intuitiva y, por ello también, repentina.

Esta forma mística del budismo, que se concentra en la meditación y reflexión sobre las enseñanzas para perfeccionar la mente como el camino primordial a la Iluminación,[7] encontró la manera de absorber la mentalidad china, adaptándose a ella, a través de un profundo conocimiento del medio y la cultura, para así poder convertir el idealismo indio en uno fenomenológico, que entiende que en la inmediatez de los acontecimientos está la eternidad del principio dinámico.

Es de este modo que *Chan* presenta un estilo repentino, extrovertido y espontáneo, que indica una mayor cotidianidad, donde lo trascendente se hace inmanente y donde aprehender la realidad esencial no implica abstracciones mentales teóricas (por eso se rechaza el con-

7 Al respecto, Nan, Huai-Chin: *The Story of Chinese Zen*, (trad. de Thomas Cleary). Nueva York, C.E. Tuttle, 1995, pp. 64-66. Sobre la escuela Zen, su pensamiento y su práctica, es recomendable, entre una ingente cantidad de títulos, Suzuki, Daisetz Teitarō: *Budismo Zen*. Barcelona, edit. Kairós, 1986; y Byung-Chul Han: *Filosofía del Budismo Zen*. Barcelona, edit. Herder, 2015, especialmente, pp. 12-54.

vencionalismo textual), sino una vivencia y experiencia propia de lo inmediato. El budismo indio, bastante más abstracto y teórico, se revierte, así, en uno más humano y práctico, pero sin olvidar que su esencia ya contenía estas características de método profundamente vivencial.

Las ideas básicas, *dharma*, *Budeidad* o *Iluminación*, pueden ser comprendidas a través de la experimentación personal y no necesariamente por mediación del estudio de los textos fundamentales. La mente del devoto debe estar libre de reglas; deben ser erradicadas las percepciones para alcanzar una Iluminación súbita. En el sendero de una mentalidad libre de ignorancia se llega a la *Budeidad*, a la *Verdadera Talidad*, que pone fin al *karma* (*yinguo* 因果), a ese equivalente moral de la ley física causa-efecto, y, por lo tanto, a la acción corporal, mental y de palabra.

Esto así descrito es la propia naturaleza, que no depende de nada, no tiene apariencia y es permanente, vacía de características. Ver con la mente y no recitar muchas escrituras se muestra, de esta manera, indispensable para alcanzar la Realidad Verdadera, aunque para poder lograrlo sea necesaria, útil y conveniente la ayuda y guía de un maestro.

La naturaleza búdica, que se busca a través de la mente, está presente en el interior de cada hombre, y por eso hay que despertarla y cultivarla.[8] Es la Verdadera Realidad que existe sin existir. La mente sutil es vacío, pues todas las cosas que parecen aparentes son ilusorias y no son la Realidad; no tienen existencia propia y por ello no se debe aferrarse a ellas. En esta perspectiva, *Chan* supone un budismo puro, vivencial, sentido, experimentado en uno mismo, esencialmente interior y personal, que no se transmite ni se puede conceptualizar.

El objetivo primordial es purificar la mente para percibir la naturaleza innata interna que todos los seres humanos llevan dentro, lo que se hace de forma directa, sin esfuerzo. Por esta serie de factores

8 Sobre el carácter general de los fundamentos *chan*-zen, debe consultarse, Bodhidharma (traducción y comentarios de Red Pine): *Enseñanzas Zen*. Barcelona, ed. Kairós, 1994, en especial, pp. 43-44 y ss., en *Tratado sobre el linaje de la Fe*, así como Greene, Eric & Buswell, Robert: *Chan Before Chan: Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Chiese Buddhism*. Honolulú, University of Hawai'i Press, 2021, en especial, p. 113 y ss.

este tipo de budismo es plenamente intuitivo, no se enseña o aprende, se vive. La libertad que inspira supera cualquier barrera que nuestra especie se haya impuesto por condicionamientos sociales, religiosos o sexuales. La acción y el camino que enseña trasciende toda diferencia, que es irreal, ficticia y sin significación, que pueda haber entre pobres y ricos, monjes y laicos, hombres o mujeres o miembros de distintas clases sociales, ya que el *Camino del Medio* es para todos y la *Budeidad* es innata.

La experiencia iluminadora llega de manera natural al permanecer internamente vacíos y externamente desapegados de las percepciones. Mientras no se mire el interior, únicamente se obtiene una comprensión intelectual basada en la comparación y la conceptualización, que no deja de ser, en realidad, un sufrimiento psicológico que se acumula al persistir la relación con el mundo externo.

El estado de *Budeidad* responde, de este modo, a la profunda experiencia interna de la Iluminación espontánea; Buda no es un fenómeno externo, sino que está en todos lugares y en cada cosa. Afirmaciones de este tipo recuerdan, de inmediato, ciertos elementos de la esencia doctrinal cristiana,[9] y podrían dar lugar a la apertura de un apasionante debate acerca de las relaciones entre ambas religiones, tarea que, lamentablemente, no se puede ni siquiera iniciar en este espacio y momento.

De manera genérica, el budismo, y en particular la vertiente *Chan*-zen, tuvo una gran repercusión e influencia en aquellos campos en los que participa el hombre activamente, en el cultural, económico, político, y, sobre todo, social, pues desde siempre la nueva fe tendió hacia una significativa labor que buscaba la justicia social, lo que la hizo muy popular y admirada. *Chan* desarrolló un camino de liberación de base psicológica cuya creación tuvo sus soportes en experimentaciones individuales indias y centro-asiáticas, que es difícil de percibir y

9 Acerca de las relaciones establecidas, según una metodología comparativa, entre el budismo y el cristianismo, es un clásico Von Glasenapp, Helmut: *El budismo. Una religión sin Dios*. Barcelona, edit. Seix Barral, 1974.

controlar por parte del poder establecido que, de este modo, podría entenderlo como una amenaza al sistema.

En este contexto, las tendencias de la escuela implican una psicológica y radical independencia en la que el individuo debe elevarse sobre las racionalizaciones y emociones vulgares. Como esta liberación está al alcance de cualquiera, su esencia pudo haber sido sentida como una amenaza al orden social chino, donde la figura del mendicante representaba públicamente al budismo por su renuncia a todo interés personal, aunque, en realidad, lo que preocupó a los gobernantes, provocando la gran proscripción del siglo IX, fue la riqueza acumulada por algunos monasterios.

No obstante, el carácter inasible de *Chan*[10] y su lenguaje simbólico, logró mantenerle al margen de persecuciones, pero también la ausencia de propiedades y poder económico, así como el hecho de que sus monjes trabajaban, muchos de ellos como pintores, y no eran considerados parásitos sociales, ayudó a evitarle problemas mayores con las autoridades civiles. Su éxito y enraizamiento en China provinieron de la sistematización del *Sistema de Conciencia*,[11] que trasciende las manifestaciones socioculturales propias de la religión, centrándose en la comprensión última de la Realidad.

Con ello se saltaba cualquier diferencia cultural e histórica, siguiendo un camino propio independiente que le permitió progresar en otros países, particularmente Japón o, incluso, las naciones occidentales, hasta el día de hoy.

10 A pesar del carácter de inasibilidad del *Chan*, los maestros codificaron principios y prácticas en forma escrita, en relatos, aforismos y poemas, para producir el efecto principal sobre los demás: liberar la mente. Se hicieron frecuentes los diálogos, *koan* (公案) en forma de pregunta-respuesta, con la finalidad de que los alumnos, dentro de sí mismos, encontrasen el nivel de Verdad Absoluta. Resulta indicador al respecto, Holten, Alexander: *100 Koans del Budismo Chan. Enseñanzas de los primitivos maestros chinos*. Madrid, edit. Edaf, 2011, *passim*.

11 Acerca del significado del Sistema de Conciencia, cuya base de partida está en el *Sandhinirmocana sutra*, es necesario revisar, Cleary, Thomas: *La esencia del Zen. Los textos clásicos de los maestros chinos*. Barcelona, ed. Kairós, 2001, específicamente, pp. 144 y 145.

La característica Zen de resaltar la espontaneidad y el hecho de que la naturaleza búdica se podía manifestar en las actividades cotidianas, resultó ser un vehículo artístico de consideración, en donde la inspiración surgía de la naturaleza interna del artista (la *Budeidad*), que intentaba convertirse en aquello que quería representar (el Absoluto). Se buscaba captar, por consiguiente, la esencia misma del objeto y no los detalles superficiales, que bien pudieran ser entendidos por percepciones intelectuales mentales, que son, como ya se sabe, ilusorias.

En el siglo VIII, *Chan* se dividió en dos escuelas: una sureña, que mantenía que la Iluminación era un proceso súbito, y otra septentrional, que argumentaba que se lograba por etapas, mediante un proceso gradual de purificación. La escuela meridional acabó por hacerse predominante, ya que el último nivel de verdad implicaba que todo está vacío y la mente no necesita purificarse por grados, en tanto que es naturaleza búdica.[12]

Alcanzar la Budeidad no significaba, por consiguiente, llevar a cabo un continuo ejercicio catártico, sino comprender la pureza innata propia. Lograr este estado es llegar a Nirvana, y, por lo tanto, la libertad en su sentido pleno, respondiendo así al fundamento, a la esencia del budismo: la autoayuda, sin dependencia externa alguna, ni de dioses ni de sacerdotes. Este es el camino que hoy, en Oriente y Occidente, todavía muchos buscan como un modo efectivo de vida mejor y más gratificante.

12 *Chan* desarrolló, no obstante, un sincretismo con la escuela de la *Tierra Pura*, de modo que la Realidad interna era la naturaleza búdica interior, y la externa, el Buda *Amitabha*, con lo cual, el Absoluto se percibía, al tiempo, interno y externo, conjugándose, así, el budismo de las clases letradas con el popular. Es el triunfo definitivo en China. Véase Harvey, Peter: *El Budismo*. Madrid, Cambridge University Press, 1998, pp. 181-186.

ENTRADA DEL BUDISMO EN EL TÍBET IMPERIAL

No resulta fácil saber con seguridad el momento en que los tibetanos entraron en contacto con el budismo. La tradición y el marco legendario afirman que ocurrió en la época de Lha Totori, un gobernante de Yarlung (雅鲁王朝) en el sureste del Tíbet, en algún momento del siglo IV. Con independencia de la realidad de tal aseveración, no es implausible que ciertos elementos del budismo hubieran llegado a lo largo de este período de la prehistoria tibetana, puesto que la región estuvo siempre rodeada, desde antiguo, por territorios en los que el budismo, como sistema religioso y cultural, se había establecido desde una larga data; esto es, China al este, India y Nepal al sur; el mundo iranio preislámico en el occidente y los pequeños estados-oasis de la Ruta de la Seda, al norte.

La historia tibetana inicia con el *Tsempo* (emperador), Songtsen Gampo (*Sōngzàn Gānbù*, 松贊干布) cuyo reinado se desarrolló entre 617 y 649, comenzando así la denominada por la tradición Dinastía de los Treinta Reyes. Fue el que unificó, política y militarmente, el entorno geográfico tibetano, conquistando incluso algunos territorios

adyacentes.[1] Además, fue el encargado de desarrollar el sistema de escritura, fundamentado en modelos indios.

Contrajo matrimonio con una princesa china de nombre Wencheng (文成公主), con la que se relaciona la instalación de una imagen de *Śākyamuni,* traída desde China, en Lhasa como parte de su dote. Se decía de esta escultura, conocida como *Jowo (*Señor), que había sido fabricada en India como un retrato auténtico del mismísimo Buda. Se convertiría en el objeto más sagrado del Tíbet, motivo de peregrinación. Algunas fuentes también comentan que el monarca se casó posteriormente con una princesa budista nepalesa, llamada Bhṛkuṭī. Una y otra habrían inspirado al emperador para que la corte abrazara esta religión india.

De este modo, Songtsen Gampo pudo llegar a ser relacionado, eventualmente, como una regia emanación tibetana del *bodhisattva* de la compasión universal (*Avalokiteśvara-Chenrezi, Guānshiyīn,* 观世音, 觀世音), a quien el Buda *Śākyamuni* habría confiado la ardua tarea de convertir Tíbet al budismo. A pesar de todo, sin embargo, parece bastante improbable que una fe extranjera progresara debidamente antes de que hubiera transcurrido, por lo menos, otro medio siglo más.

Fue bajo el reinado del soberano Tri Düsong, fallecido a comienzos del siglo VIII, el momento en el que se fundó un templo en la región de Ling, en la zona del Tíbet oriental, tal vez en conexión con las campañas militares que se llevaron a cabo en la región sureste del imperio tibetano contra el célebre reino budista de Nanzhao (南詔, en el actual Yunnan). Durante el reinado de su sucesor, Tri Detsuktsen (704-755), se constata una clara evidencia de renovados avances del budismo en la región de Tíbet central. En este caso, de nuevo, como antaño, sería

1 Sobre la historia política y religiosa de Tíbet existe una bibliografía realmente inconmensurable. Se deben destacar, para introducirse en la temática, Tucci, Giuseppe: *Las religiones del Tíbet.* Barcelona, edic. Paidós, 2012; Martin, Dan (Trad.): *A History of Buddhism in India and Tibet.* Boston, Wisdom Publ., 2022; Walter, Michael: *Buddhism and Empire: The Political and Religious Culture of Early Tibet.* Leiden, E.J. Brill, 2009, sobre todo, pp. 47-66 y ss.; y Samuel, Geoffrey: *Introducing Tibetan Buddhism.* Londres, edit. Routledge, 2012, en concreto, pp. 89-112.

una princesa china la que jugaría un instrumental y decisivo papel en lo tocante al mantenimiento de la fe búdica.

Esta princesa, de nombre Jincheng (金城公主) llegó a Tíbet hacia 710. Aparentemente entristecida por la ausencia de los ritos funerarios budistas en honor de los nobles fallecidos, se habría encargado de introducir en la región la costumbre china budista de recordar al muerto durante siete semanas de duelo. Tales prácticas promoverían las creencias inframundanas, más tarde elaboradas en el *Libro Tibetano de los Muertos* (*Bardo Thodol*, 中阴得度), en el que se relata el tránsito entre la muerte y el renacimiento en un lapso de cuarenta y nueve días.[2]

La mencionada princesa habría invitado, asimismo, a una serie de monjes de Khotan (于闐) al Tíbet central, que acabarían formando la primera comunidad monástica (*saṅgha*) en la región. No obstante, a la muerte de Jincheng en 739, se produjo una reacción anti budista que provocó la expulsión de los monjes extranjeros.

Los últimos años del reinado de Tri Detsuktsen estuvieron signados por un delicado conflicto entre facciones nobiliarias que culminó en el asesinato del soberano. En el momento en que su hijo, apenas un niño, fue ubicado en el trono, en 755, las facciones hostiles al budismo se hicieron las dominantes en el ámbito cortesano. El *tsempo* Tri Songdetsen (742-802), llegaría a ser, sin embargo, el más relevante gobernante tibetano y un benefactor sin igual de la religiosidad budista. En algunos de sus edictos se recoge que durante su mandato la región sufrió diversas y muy severas epidemias que afectaron gravemente tanto a las personas como al ganado.

Sin soluciones a tan graves males, el rey decidió levantar la prohibición de la práctica de ritos budistas que se había proclamado desde el destronamiento de su padre. La situación empezó a mejorar

2 Al respecto del *Bardo Thodol* o *La liberación por audición durante el estado intermedio*, dos de las mejores ediciones en español son Thurman, Robert (Trad.): Padma Sambhava. *El libro tibetano de los muertos*. Barcelona, edit., Kairós, 1994 y, sobre todo, la edición de Prats, Ramón (Trad.): *El libro de los muertos tibetano*. Madrid, edit. Siruela, 2018.

con celeridad, lo cual propició que el monarca adoptase la fe búdica y emprendiese el estudio de sus enseñanzas. Fue así como se oficializó la conversión del soberano, hacia el año 762.

Precisamente sería Tri Songdetsen quien fundaría el primer monasterio budista (Samyé, 桑耶寺) en Tíbet, hacia el año 779, invitando al enseñante indio Śāntarakṣita (*Jìhù*, 寂護) para que ordenase, oficialmente, a los primeros monjes budistas tibetanos. En consecuencia, la comunidad monástica tibetana podría seguir el *Vinaya* de la orden india denominada *Mūlasarvāstivāda* (*Gēnběn Shuō Yīqièyǒu Bù*, 根本說一切有部), a la que el maestro Śāntarakṣita estaba fielmente adherido. Por otra parte, esto facilitó la traducción, por medio de específicos comités de traducción, de las escrituras canónicas budistas, una labor patrocinada en gran escala por la propia corte.

Estos profesionales, en estrecha colaboración con eruditos budistas centro-asiáticos e indios, crearían un riguroso léxico sánscrito-tibetano como guía imprescindible de su trabajo. Como óptimo resultado de tan minucioso trabajo surgió un vocabulario filosófico y doctrinal en tibetano. Se compusieron manuales que introdujeron el novedoso vocabulario recientemente acuñado al lado de elementos del pensamiento budista. La paulatina configuración de la literatura canónica budista tibetana no se interrumpió con los sucesores de Tri Songdetsen, al menos hasta el colapso dinástico a mediados del siglo IX. Cientos de escritos religiosos y filosóficos budistas indios serían traducidos en ese período de tiempo.[3]

En la década del 780 los ejércitos de Tri Songdetsen conquistaron Dunhuang, el centro más relevante del budismo chino, desde donde los maestros del *Chan* (Zen) introducirían a los tibetanos la idea de un

3 Con relación a estos aspectos, Snellgrove, David: *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. Boston, Shambhala edic., 2 vols., 1987, pp. 11-16; Kapstein, Matthew: *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory*. Nueva York, edit. Oxford University Press, 2000, pp. 44-47; sobre las referencias literarias, Smith, Gene & Schaeffer, Kurtis: *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston, Wisdom Publications, 2001, en especial, p. 78.

inmediato e intuitivo despertar individual, sin necesidad de transitar innumerables vidas de reencarnación, tal y como defendía el budismo indio. Uno de esos enseñantes fue el maestro chino Moheyan (*Héshang Móhēyǎn*, 和尚摩訶衍), invitado al Tíbet central, en donde lograría gran predicamento y sería muy seguido, incluso por parte de los miembros de la familia real. La popularidad de sus enseñanzas propició una dilatada disputa entre aquellos partidarios de un repentino despertar (*Iluminación* radical por mediación de la intuición mística) frente a una *Iluminación* gradual (a través de un metódico análisis razonado).

Las fuentes más tradicionales cuentan que el primer debate sobre tales consideraciones se llevó a cabo en el monasterio de Samyé a fines del siglo VIII. Los que disputaron fueron Moheyan y un discípulo de Śāntarakṣita, el filósofo indio Kamalaśīla (*Liánhuā Jiè*, 蓮花戒). Lo que sobrevive de las fuentes señala la clara tendencia a ridiculizar la perspectiva *Chan*. Si bien pudo haber muchos elementos inciertos, la tradición posterior revela que Moheyan fue tratado como un representante de una doctrina irracional (esa de la Iluminación instantánea), en tanto que se saludó con agrado el énfasis de Kamalaśīla sobre el cultivo gradual y paulatino de las virtudes intelectuales, así como de la moral del *bodhisattva*, aspectos que tendrían que configurar el paradigma que debía ser emulado por los budistas tibetanos. A pesar de ello, algunos elementos de las enseñanzas *Chan* permanecieron en Tíbet, manteniéndose el linaje *chan* en la región oriental hasta, por lo menos, el siglo XI.

Con los sucesores de Tri Songdetsen, Tri Desongtsen (804-815) y Tri Relpachen (815 a 838), los monasterios y escuelas budistas florecieron bajo el patrocinio real. Sin embargo, en el reinado de Üdumtsen (entre 838 y 842), gobernante conocido como Lang Darma (joven buey o buey-*dharma*), el patrocinio real de los monasterios se redujo, muy probablemente debido al declive de las rentas estatales y no a una pérdida de prestigio del budismo.

Historias posteriores contaban que este monarca era, en realidad, un devoto de la religión Bön (苯教)[4] y que, en consecuencia, habría perseguido el budismo hasta que fue asesinado en 842 por un monje budista de nombre Lhalung Pelgyi Dorjé (拉垄贝吉多吉). Este Dorjé fue una figura histórica, si bien llegó a encarnar la personalidad de un héroe en una colorida leyenda que celebraba, justificándolo, el regicidio.

Distinguido como un sacerdote Bönpo que, vestido con una túnica negra, buscaba bendecir al gobernante, se acercó al mandatario y le disparó una flecha con su arco ceremonial para, a continuación, escapar montado sobre un gran semental negro. Después de cometido el magnicidio, sus perseguidores no fueron capaces de encontrar jinete Bönpo alguno sobre una montura negra, sino que únicamente lograron ver a un monje budista sobre un caballo blanco. Lhalung Pelgi Dorjé había, astutamente, pintado su vestimenta, llevando su túnica del revés.

4 La tradición Bön afirma que en un pasado ancestral existieron tres hermanos, llamados Salba, Dagpa y Shepa, quienes estudiaron las doctrinas en el cielo (*Sirdpa Yesang*). A finalizar sus estudios empezaron a actuar como guías de la humanidad en tres edades sucesivas, en el pasado, en el presente y el futuro. Salba cambió su nombre por el de Tonpa Shenrab (敦巴辛饶·来沃切), convirtiéndose en el maestro y guía de la edad presente del mundo. Descendió de los reinos celestiales y se manifestó en el monte *Meru* con dos discípulos, Mal y Yulo. En ese instante, nació como príncipe (hijo del rey Gyal Tokar y la reina Zanga Ringum), en el palacio al sur del monte *Yungdrung Gutseg*, en el octavo día del primer mes del primer año del ratón de madera macho (correspondería a 1857 a.e.c.). La leyenda Bön, por otra parte, señala la presencia de la tierra de *Olmo Lungring*, que contiene un tercio del mundo existente. Se ubica en el occidente de Tibet. En su centro se levanta el monte *Yungdrung Gutseg, pirámide de nueve esvásticas*, que simboliza los nueve caminos de Bön. De la base de la montaña fluyen cuatro ríos en dirección a los cuatro orientes. La montaña está rodeada de templos, bosques y ciudades. Este conjunto de palacios, ríos y zonas boscosas, junto con el Monte *Yungdrung Gutseg* en el centro, conforma la región interna de *Olmo Lungring*. La intermedia presenta doce ciudades, cuatro de las cuales se sitúan en las cuatro direcciones cardinales. Las regiones están rodeadas por un océano y una cordillera. Sobre las ensañanzas Bön, Achard, Jean-Luc: *The Six Lamps: Secret Dzogchen Instructions on the Bon Tradition*. Somerville, Wisdom Publ., 2017, pp. 12-45; 49-62 y ss.

Se ha dicho que la fundación del monasterio de Samyé tuvo la decisiva participación de Padmasambhava (蓮花生) un renombrado y muy reputado adepto tántrico de Oḍḍiyāna (*Wūcháng,* 烏茶) en la región noroeste de India, quien habría sido requerido para sosegar las divinidades, demonios y espíritus hostiles del Tíbet con la intención de su lealtad al budismo.[5]

Con independencia del papel que haya podido desempeñar en esa época, Padmasambhava llegaría a ser específico objeto de devoción, hasta el punto de ser deificado con la denominación de *Precioso Gurú* (Guru Rinpoché, 莲花生大士) del pueblo tibetano. En conjunción, el rey Tri Songdetsen, el monje Śāntarakṣita y el célebre adepto budista Padmasambhava, serían reverenciados como la trinidad de la conversión tibetana. En tal sentido, representarían los tres elementos constitutivos principales del mundo budista tibetano; esto es, el regio patrón laico, el adepto tántrico y el monje ordenado.

El colapso final del imperio tibetano siguió muy pronto tras el fallecimiento del mencionado Üdumtsen. Los dominios de sus sucesores se fueron reduciendo gradualmente a un grupo de pequeños reinos. Tíbet permaneció, de esta manera, sin una autoridad central durante la siguiente centuria. Si bien mucha de la actividad institucional budista se detuvo al finalizar el patrocinio imperial, ciertas tradiciones de estudio y de prácticas rituales lograron, al final, sobrevivir.

Algunas tradiciones esotéricas tántricas parece ser que florecieron tras la caída del imperio, especialmente en el entorno de Dunhuang en el siglo X. Bien es cierto que el budismo monástico prácticamente desapareció del Tíbet central, conservándose únicamente en las regiones orientales, en las actuales provincias chinas de Gansu y Qinghai. De hecho, fue aquí donde, desde mediado el siglo X, un joven Bönpo conocido como Lachen Gongpa Rapsel (*Laqin Gongba Raosai,* 喇钦•贡巴饶赛, *Gran Lama de Espíritu Claro*), se convirtió al budismo y reci-

5 Véase Davidson, Ronald: *Tibetan Renaissance. Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture.* Nueva York, Columbia University Press, 2005, p. 143; y Samuel, Geoffrey: *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century.* Londres & New York, Cambridge University Press, 2008, p. 201.

bió su ordenación. Tanto él como algunos de sus discípulos ordenarían posteriormente a muchas personas del Tíbet central y occidental, propiciando un movimiento renacentista monástico que recibiría la denominación de "tardía promulgación de la enseñanza" o *tenpa chidar*.[6]

Se podría decir que hubo dos desarrollos contemporáneos con el declinar del monasticismo budista que adquirieron gran relevancia. Por un lado, la emergencia de la religión Bön; por la otra, y de modo simultáneo, la aparición y consolidación de una distintiva forma de budismo esotérico, ulteriormente conocido como Nyingmapa; es decir, la tradición antigua.

El budismo, en general, proveyó al imperio tibetano con los medios simbólicos con los que simbolizarse a sí mismo como la encarnación mundana de un ordenamiento espiritual y político universal, una suerte de cosmocracia en la cual el *Tsempo* sería comprendido (y así asumido), como la propia representación terrenal del Buda. Tal íntima asociación se haría tangible a través de la identificación del *Tsempo* con el *Buda Cósmico de la Luminosidad Radiante*, Vairocana (*Pílúzhēnà Fó*, 毘盧遮那佛), cuyo icono se reproducirían extensamente a lo largo y ancho de los dominios imperiales.

6 Sobre estos aspectos resulta imprescindible Davidson, Ronald: *Tibetan Renaissance...*, sobre todo, pp. 88-112. Véase, además, Samuel, Geoffrey: *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1993, p. 90.

BUDISMO ANTIGUO EN TÍBET

El expansionista imperio cuyo centro estuvo en Lhasa surgió de la asociación de ciertas familias dominantes en varias regiones, que se vincularon entre sí a través del matrimonio y el ritual, asociándose al tsempo (emperador) Songtsen Gampo, iniciador del imperio y de su política expansiva. En los siglos VII y VIII, este imperio incorporó el estado de Zhang Zhung (象雄) y peleó con poblaciones turcas y mongolas, además de árabes, hasta llegar a ocupar el área geográfica que hoy es el Tíbet (Gansu, Qinhai, Yunnan y Sichuan, el antiguo Tíbet Interior).

Durante este tiempo, el imperio tibetano adoptó rasgos de la burocracia estatal china. Además, fue el momento en que el budismo (en su forma india, no china), empezó a transmitirse por el territorio. En principio fue una religión patrocinada y promovida por el emperador y su familia, además de miembros de la nobleza. De tal modo, los más antiguos templos budistas, en Lhasa, fueron fundaciones reales. Pero tras el colapso del primer imperio tibetano en el siglo IX, hacia 840, el budismo se convirtió en una religión localista que imperó en granjeros y pastores.

Entre los factores que ayudaron a la sobrevivencia inicial del budismo tras el colapso imperial, se encuentra el soporte de comerciantes y linajes reales, así como la presencia en Tíbet de enseñantes budistas indios. Va a ser el budismo tántrico el que provea las técnicas mediantes las cuales los tibetanos tratarían ahora los peligrosos poderes del mundo espiritual. Para la mayoría de la sociedad, el ritual *Vajrayana* (*jingang* 金刚) proporcionará técnicas adecuadas para lidiar con la cotidianidad y con los deseos de prosperidad. Fue así el modo en que cada villa, con el soporte institucional que patrocinaba las enseñanzas tántricas, empezó a adquirir su templo y monasterio (o *Gompa*).[1]

Los especialistas rituales budistas, los lamas (喇嘛和尚, la *fuerza espiritual* o *alma*) no anularon la presencia de deidades de la naturaleza, sino que se convirtieron en los expertos que dominarían el mundo espiritual. Serían los encargados, por lo tanto, de entrenar y supervisar a los mediadores espirituales. El lama es un enseñante, en concreto del ritual tántrico, aunque de modo ocasional también es el oficiante y director de los rituales. Su reputación deriva de su eficacia. Es un representante humano de la *budeidad*, así como un verdadero foco de devoción para sus discípulos y estudiantes, quienes le ven en la forma de una deidad tántrica. Los lamas pueden o no ser monjes.

La figura clave para entender los arcaicos inicios del budismo en Tíbet es la del semi mítico Gurú Padmasambhava (Pema Jungné, Gurú Rinpoche), quien visitó Tíbet en el siglo VIII para someter y dominar a dioses y espíritus del paisaje tibetano.[2] Este personaje habría *con-*

1 Los monasterios proporcionaban educación, pues en ellos permanecían eruditos y sabios expertos en literatura. Eran lugares en los que se llevaban a cabo estudios filosóficos, debates y artes rituales. En tal sentido, serán esenciales en la emergencia de los centros de autoridad política. Sobre el tantrismo y sus características, véase Kapstein, Matthew: *The Tibetans*. Oxford & Malden, Blackwell Publishing, 2006, pp. 39-45 y ss.; Davidson, Ronald: *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. Nueva York, Columbia University Press, 2002, *passim*; y Samuel, Geoffrey: *The Origins of Yoga...*, p. 104.

2 Para el tibetano es crucial permanecer en buenos términos con las deidades que gobiernan el medio ambiente, con los espíritus locales y regionales, señores del suelo y de los lugares (*sadak* y *shipdak*), pues son las contrapartidas naturales de los eminentes humanos de las familias nobles dominantes. Se trata de dioses

vertido las divinidades de las montañas al budismo. Según la tradición Nyingmapa, Padmasambhava, tuvo veinticinco discípulos tibetanos principales, incluyendo entre ellos al rey Trisong Detsen y a la princesa Yeshe Tsogyel (益西措傑).[3]

En Tíbet hay cuatro tradiciones religiosas, que podemos etiquetar como *órdenes*: Nyingmapa, la *Vieja Escuela*[4], cuyos orígenes pueden remontarse al antiguo imperio, y Sakyapa, Kagyüdpa[5] y Gelukpa, consideradas todas ellas *Sarmapa*, esto es, *Nuevas Escuelas*, que surgieron a partir de los renovados contactos con el budismo indio a partir del siglo XI. Estas escuelas, en cualquier caso, no funcionaban como entidades organizativas distintivas en el seno de la religión tibetana.

La competencia por el poder y la influencia dentro del budismo tibetano no se produjo entre las *escuelas*, sino entre los monasterios a ellas asociadas o entre las casas u hogares (*ladrang*) de los lamas

de las montañas, representados como guerreros a caballo, o sobre yaks, muy a menudo casados con las divinidades de los lagos. Los tibetanos laicos ofrecen hierbas y maderas aromáticas a estos dioses locales, al igual que las comunidades de agricultores y los monasterios. Esta particular interacción con deidades de la naturaleza pudo deberse al hecho de que el tibetano ha considerado, desde antaño, el medio ambiente en el que vive como peligroso y muy arriesgado. Estas deidades gobiernan, a su vez, sobre espíritus menores, muchos hostiles hacia las personas. Es el caso del espíritu del agua (*lu*), que puede provocar enfermedades cutáneas y que los budistas más antiguos asimilaron a los *nagas*. Véase Ramble, Charles: *The Navel of the Demoness: Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highland Nepal.* Nueva York & Oxford, Oxford University Press, 2008, sobre todo, p. 44.

3 Lamas específicos, *terton* o *los que encuentran tesoros* serán las reencarnaciones de los discípulos de Padmasambhava. Revelaban *terma*, enseñanzas redescubiertas o tesoros, en el marco de la tradición Nyingmapa. Este proceso de *terma* permitirá la elaboración y desarrollo de las posteriores enseñanzas Dzogchen. Al respecto, Stein, Rolf Alfred: *Tibetan Civilization.* Londres, Faber edic., 1972, p. 78.

4 Con el tiempo se desarrollaron seis principales centros de enseñanza: Dorjedrak y Mindrolling en el centro de Tíbet; y Katok, Peyül, Dzogchen y Shechen en la región oriental. Cf. Snellgrove, David: *Indo-Tibetan Buddhism...*, pp. 59-97.

5 La tradición Kagyüdpa remonta sus orígenes a un cierto linaje de enseñanzas que se dice fueron transmitidas del erudito indio Naropa a su estudiante tibetano Marpa (玛尔巴), y de este a su propio discípulo, el santo y poeta Milarepa (米拉瑞巴). Los linajes son, en esencia, la base de las distintas tradiciones locales y regionales.

dentro de dichos monasterios.[6] Los monasterios principales acabarían convirtiéndose en unidades muy poderosas, aglutinando extensas tenencias y destacándose al mando de algunas redes de monasterios subsidiarios.

En ocasiones, la competitividad entre los las unidades monásticas alcanzaba elevadas cotas de violencia, incluyendo conflictos armados. En ello incide, además, el hecho de que los lamas tienen, muy a menudo, más de una *identidad* (en términos de pertenencia a una determinada escuela o tradición). En último caso, los conflictos entre monasterios de las cuatro escuelas tuvieron poco que ver con diferencias filosóficas o de prácticas rituales, aunque, en realidad, tales diferencias existían.

El gobierno del Dalai Lama estuvo cercano a la tradición Gelukpa, y fue, durante los siglos XVI y XVII, asociado con la toma de posesión de los monasterios de otras tradiciones, un hecho que responde menos a un factor sectario que a la necesidad de establecer un poder efectivo que, al tiempo, desbanque los potenciales rivales (en este caso, los monasterios Kagyüdpa, íntimamente vinculados con los reyes de Tsang).

Las escuelas budistas tibetanas enfatizan la dimensión práctica yóguica y visionaria, pero también atienden aquella de la célibe vida monástica, dedicada al estudio de textos de tenor filosófico. Nyingmapa se enfoca más en ese ámbito chamánico y yóguico, mientras que Gelukpa se centra principalmente en la dimensión clerical y erudita. En cualquier caso, no obstante, las diferencias son esencialmente de énfasis.[7]

6 El gobierno del Dalai Lama en Lhasa, conocido como *Ganden Podrang*, se originó en su hogar personal en el monasterio Drepung, uno de los tres mayores monasterios Gelukpa cercanos a Lhasa. Sobre las singularidades del lamaismo, debe revisarse Anuruddha, Roshan: *An Introduction into Lamaism. The Mystical Buddhism of Tibet*. Whitefish, Literary Lic, LCC, 2011, en especial, pp. 8-34 y Tucci, Giuseppe: *Las religiones...*, pp. 22-31; 44-56 y ss.

7 Véase Lopez Jr., Donald: *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago & Londres, University of Chicago Press, 1998, p. 109. Existen, así mismo, escuelas sin base monástica, como Jonangpa y Bodongpa. El movimiento no sectario (*Rimé*), que se consolida entre las tradiciones religiosas desde fines del siglo XVIII, enfatiza la multiplicidad de enseñanzas como algo básico.

En resumen, los aspectos cruciales en el budismo tibetano corresponden a las relaciones entre los lamas y sus comunidades de estudiantes, así como a la difusión de la tradición de elaboradas prácticas en forma de cánticos, músicas, impresionantes y dramáticos rituales, danzas monásticas y muy coloridos festivales.

El proceso inicial de traducción de textos budistas estuvo a cargo de grupos de eruditos indios y tibetanos, más tarde seguido por la compilación, a fines del período imperial, en el siglo IX, por compilaciones de glosarios con equivalentes tibetanos de los términos sánscritos. El conjunto del material traducido fue compilado por el estudioso del siglo XIII, Buton Rinchendrup, en dos colecciones mayores: *Kangyur* (*Gān zhū ěr*, 甘珠爾) en ciento ochenta volúmenes, que contienen traducciones de tantras (*mì* 密) y *sutras*, incluyendo, en algunas ediciones, los Tantra *Nyingma*, textos tántricos antiguos asociados a la escuela Nyingmapa, y *Tengyur* (*Těng zhū ěr* 騰珠爾), en doscientos cincuenta volúmenes, que contienen material comentado y tratados individuales realizados por estudiosos indios.

El material de *sutras* y tantras es considerado más significativo por sus valores espirituales que por sus contenidos textuales. Todos estos trabajos, con el tiempo, se han conservado en ediciones de colección (*sungbum*).[8] Posteriormente, se produjeron toda clase de textos individuales, de carácter ritual, filosófico, sobre medicina, astronomía o historia. Incluso se redactaron guías de peregrinaje y trabajos literarios.

Las grandes universidades monásticas indias, concretamente en Bihar, Bengala y Orissa, fueron las principales fuentes de la tradición erudita budista tibetana. Los anales tibetanos mencionan dos fuentes principales de las que obtuvieron enseñanzas: una de ellas, las universidades monásticas de Vikramaslla, Nalanda y Somapura; la otra, los *siddhas* tántricos, que aparecen retratados en los relatos tibetanos como practicantes independientes, como el caso de Narodha, quien estableció centros de enseñanza que fueron rápidamente patrocinados por gobernantes locales.

8 Smith, Gene & Schaeffer, Kurtis: *Among Tibetan Texts...*, p. 219; asimismo, Tucci, Giuseppe: *Las religiones...*, pp. 45-46.

Parece haber habido dos épocas de difusión o propagación de las enseñanzas búdicas en Tíbet, la difusión arcaica (*ngadar*), hasta el momento del colapso imperial en el siglo IX, y *chidar* o difusión tardía o genérica, que se inicia con el proceso de la actividad de traducción promovida por los gobernantes del reino dinástico de Guge (古格) a fines del siglo X, extendiéndose hasta el período de las invasiones musulmanas del norte de India a comienzos del siglo XIII.

Los primeros monjes, tradicionalmente un grupo de siete hombres de la aristocracia elegidos para dicho propósito, fueron los que, en el siglo VIII, proporcionaron el personal inicial para erigir el primer monasterio tibetano en Samye, en la región centro oriental del Tíbet.

Sarmapa o *Nuevas Escuelas* introdujeron ciclos tántricos como Kalacakra (*Shí lún jīng*, 时轮经), Cakrasamvara (*shènglè jīngāng* 胜乐金刚) y Hevajra (*Xǐ jīngāng* 喜金刚). Una variedad de estas tradiciones Sarmapa como Kadampa, fueron asociadas al ascetismo monástico Sakyapa, Jonangpa y Shalupa. Estas escuelas contaron con grandes eruditos, como Sakya Pandita y Buton Rinchendrub, entre otros. Es ahora cuando los antiguos maestros de las escuelas Kagyüdpa reivindicaron ser reencarnaciones de anteriores lamas. Comenzaron a asegurar que eran conscientes de tales renacimientos, y poseían cierta memoria de sus vidas previas. Ulteriormente, entre los siglos XIII y XIV, esto llegó a ser el fundamento del sistema de *tulku* (*huófó*, 活佛) o lamas reencarnados, a partir del cual un determinado renacimiento debe ser encontrado para desempeñar el rol de lama principal tras un riguroso entrenamiento.[9]

En conclusión, se podría decir que los budistas tibetanos han vivido en estados diferentes y en zonas sin ellos, en una extensa región en la que las comunicaciones siempre han sido difíciles y muy lentas. Aunque han existido factores unificadores en el budismo del Tíbet,

9 La palabra *tulku* deriva de la idea mahayana de los *Tres Cuerpos del Buda* (*Trikaya*, 三身). Corresponde al tercero de ellos, *nirmanakaya* o cuerpo material; esto es, cuerpo ilusorio o producido mágicamente. De aquí se podría implicar que el lama reencarnado representa la presencia física del Buda. Con relación a estos conceptos, Thurman, Robert: *Essential Tibetan Buddhism*. San Francisco, edit. Harper, 2020, en específico, p. 98.

como el mantenimiento de las rutas comerciales, un lenguaje escrito común, el respeto al Dalai Lama y la presencia de centros de peregrinación, han seguido persistiendo tradiciones con intereses variantes que impiden la supresión de las diferencias religiosas y el establecimiento de un estilo religioso centralizado y unificado.

El dominio político de la orden Gelukpa sobre Tíbet se estableció a mediados del siglo XVII a través de la alianza militar suscrita entre el quinto Dalai Lama y el jefe mongol Gushri Khan (*gùshǐ hán*, 顾实汗). Tal control, sin embargo, no ha logrado impedir reacciones en las demás tradiciones budistas, verificadas en el enfoque no sectario (*rìmé*, 利美運動) que se fundamenta en el principio de que la extensa variedad de enseñanzas y prácticas son una alternativa válida al fin común de alcanzar la *budeidad*.

DEIDADES PROTECTORAS, *ARHATS* Y MÍSTICOS EN EL BUDISMO TIBETANO

Existen muchas divinidades iracundas en el budismo tibetano que son, en el fondo, protectoras del *Dharma*, así como guerreros y reyes, míticos y humanos o históricos, que se han convertido en guardianes de la ley. Los *lokapalas* (*Fēng Tiáo Yǔ Shùn-Sì Dà Tiānwáng)*, son los guardianes de las direcciones o Cuatro Reyes. El más relevante de los cuatro es *Vaiśravaṇa* (多聞天王), rey o guardián del norte. A pesar de las horrorosas apariencias, son figuras protectoras de la fe, y su naturaleza demoníaca representa no la personificación del mal sino la violencia, la vehemencia, que existe en el Universo, así como el tremendo esfuerzo que hay que hacer para de este modo desterrar el mal.

Algunos guardianes tibetanos son también deidades en formas feroces, como Manjushri (*Wénshū Púsà* 文殊菩薩), quien en su forma terrorífica recibe el nombre de Vajrabhairava (*Dà Wēidé Jīngāng* 大威德金剛). Esta divinidad es típicamente representada con numerosos brazos y cabezas, con una cabeza de búfalo en el centro (entre cuyos cuernos se encierra otra feroz cabeza), así como un conjunto de amas y símbolos. Se trata de densas imágenes, rítmicas, que comunican

una ferocidad demoníaca al tiempo que propician una atracción casi hipnótica.

Yidam (*Honzon,* 本尊) es una clase de deidad protectora adorada como una deidad tutelar personal (lo fue para el gobernante mongol Kublai Khan, *Kübilai* 忽必烈), al igual que como guardián del reino y como un conjunto. El *yidam* indio Mahakala (*Dàhēitiān* 大黑天) se reverencia especialmente en Tíbet (siguiendo la herencia nómada de la región) en su papel de señor de las tiendas. Exuda poder, y se le considera la manifestación más feroz del *bodhisattva* Avalokitesvara, con el que mantiene una similar función de superador de obstáculos, especialmente aquellos considerados negativos.[1] Su aterradora imaginería deriva de la forma furiosa del dios hindú Siva, conocido, en tal sentido, como *Bhairava*.

Palden (*Pà ěr dēng* 帕尔登) o Penden Lhamo es una protectora femenina de la capital, Lhasa y, a la par, del Dalai Lama. En las pinturas que representan a Mahakala (*Dàhēitiān*, 大黑天), Lhamo tiene una posición prominente como una de las figuras subsidiarias mayores. Parcialmente, su origen se halla en la diosa Kali, aunque, muy probablemente, también deriva alguno de sus atributos de divinidades nativas de la tradición Bön. Sus grotescas representaciones son visiones de una clase de actividad compasiva. Casada con un sangriento rey guerrero, se la representa a menudo llevando el cuerpo de su hijo muerto con ella sobre su mula, haciendo énfasis en que no se detendrá ante nada (lo que incluye matar a su hijo) con tal de alcanzar la paz.

Yab-yum (padre-madre, 欢喜佛), son parejas de divinidades masculinas y femeninas representadas en unión sexual. Al menos uno en la pareja, usualmente el representante masculino, tiene una forma feroz. Las figuras emparejadas expresan el proceso esencial de unión del conocimiento y la compasión (vínculo de la sabiduría y los medios útiles de acción). La figura masculina, que encarna la compasión, abraza a la femenina, que representa la sabiduría trascendente.

1 Sobre el ámbito mágico, mítico y sobrenatural puede consultarrse Preciado Idoeta, Iñaki: *Historias mágicas del Tíbet*. Madrid, Miraguano edic., 2013; y Anónimo: *Cuentos y Leyendas del Tíbet*. Madrid, Miraguano edic., 1996.

El matrimonio de sabiduría y compasión es necesario para trascender las preocupaciones que ocultan los progresos hacia el entendimiento de la naturaleza última de la realidad. Las imágenes *yab-yum* se vinculan a aspectos fundamentales del inconsciente, sirviendo para identificar, y sublimar, los instintos, conscientes e inconscientes en una muy poderosa metáfora visual.[2]

Los *arhats* (*luohan* 阿羅漢), son vistos como discípulos que expanden la doctrina después de la muerte del Buda. En Tíbet asumieron el rol principal de intermediarios que asistían al creyente en el transitar de su sendero hacia la iluminación, al modo de un *bodhisattva*. También se les aplicó una estatura mítica que incluía poderes mágicos extraordinarios y exóticas apariciones.

En Asia oriental su culto original de cuatro aumentó a dieciséis o dieciocho, hasta que finalmente evolucionó en grupos de quinientos. Tal número de imágenes propició edificaciones propias separadas en los complejos arquitectónicos budistas. En algunos ejemplos chinos y tibetanos, se representa al *arhat* con piel oscura, mecanismo habitualmente usado por los artistas chinos para indicar temas indios. Las imágenes tibetanas derivan de modelos chinos y siguen, por tanto, el modo chino de retratar temáticas y personajes de India. Las referencias literarias en Tíbet a estas personalidades aparecen a partir del siglo X.

Las imágenes del Mahasiddha (帝普巴大師) un gran ser que ha alcanzado su meta, son muy poco conocidas fuera de Tíbet. Estas figuras, altamente veneradas, tienen su origen en India, pero son únicamente conocidas allí a través de la literatura. Se considera que fueron practicantes tántricos muy admirados por sus prácticas nada convencionales. Se trata de *yoguis*, grandes místicos, que practican la absorción en estados especiales de experiencias extáticas, y poseen, como

2 En lo tocante a la iconografía budista en Tíbet, véase Bordier, Alain: *Buddhist Art of Tibet. In Milarepa's Footsteps*. París, edic. Flammarion & Tibet Museum, 2022, pp. 11-19; y Lhadrepa, Konchog & Davis, Charlotte: *The Art of Awakening. A User's Guide to Tibetan Buddhist Art and Practice*. Nueva York, edic. Snow Lion, 2017, p. 118.

los *arhats*, toda una serie de poderes sobrenaturales con los cuales llevan a cabo acciones milagrosas.

En las representaciones artísticas se muestran llevando ropas propias de los moradores de los bosques, a la manera de individuos excéntricos, en tanto que los *arhats* se retratan como monjes. Por consiguiente, los Mahasiddhas (*Dà chéngjiù zhě*, 大成就者), fueron famosos por sus excéntricos comportamientos y apariencias. Quizá el más popular fue Virupa, primer enseñante terrenal de los Sakyapa. Fue un maestro del tantrismo que vivió en India en el siglo IX, y de quien se creyó que había ganado poder sobre el sol. Además, también fue renombrado por su amor al licor.

Finalmente, también algunos filósofos y reyes históricos, conformaron una segunda categoría de protectores del *dharma*. Es el caso del primer rey religioso Songtsen Gampo y del gran adepto del siglo XI, Atisha (*Rándēng Jíxiángzhì* 燃燈吉祥智).

EPÍLOGO

El budismo, con sus referentes teóricos, prácticos y cultuales, se introdujo en China desde India a través de la célebre Ruta de la Seda, así como por otras no tan conocidas. Influye decisivamente en la literatura, la política, la filosofía, el arte o la cultura material, aportando nuevas ideas de carácter filosófico y religioso, utilizando para ello conceptos clave del taoismo. No obstante, también asimila principios de las creencias autóctonas chinas. Cultura y tradición se vieron notablemente enriquecidas con la nueva y extranjera fe.

Apoyado, pero también perseguido por las autoridades, enzarzado en sesudos debates filosóficos, llegando a forjar *sutras* para ganarse un prestigio intelectual, con el tiempo logró imponerse por medio de varias escuelas principales en las que se plasmaría esa suerte de inicial competencia y posterior especial simbiosis, entre un taoísmo filosófico y la corriente compasiva, mística y universalista del budismo mahayana. *Huayan, Tiandai, Chan* y *Jingtu* abrieron el camino a la implantación de la enseñanza de los principios budistas enriquecidos en el ambiente cultural de la región de Gandhara.

Empeñado en triunfar, el budismo se populariza por medio de sencillos acercamientos prácticos a las masas campesinas, en tanto que enfatiza conceptos y principios entre la intelectualidad y la aristocracia china. Convertido en religión estatal, fue usado como medio de unificación y de control social, permeando la mentalidad china.

Los viajes de los ilustres monjes budistas chinos, en busca de textos y reliquias en las fuentes originarias búdicas, así como una muy apreciable mejora en las traducciones, comportó la aparición de obras budistas y de nuevos maestros. Sus arriesgados periplos, como el de Fa Xian, anuncian un ejemplar interés, además de manifiestas inquietudes, en la profundización del conocimiento del budismo en China y su plena adaptación, amén de propiciar un más preciso conocimiento geográfico.

Profundamente sinizado en la época Tang, el budismo alcanzó una práctica extendida en monasterios y templos, incluyendo en todas las clases sociales, integrándose en la cultura china. Temáticas literarias budistas o complejos artísticos pictóricos y escultóricos fueron un factor predominante durante siglos.

En el siglo VIII, el budismo esotérico, *Vajrayana*, se hizo muy célebre entre las elites locales. A pesar del impacto de las proscripciones y el debilitamiento del budismo a finales de la etapa dinástica Tang, la cultura budista florecería renovada en los siglos posteriores.

Por su parte, el budismo tibetano (lamaísta), también como forma del mahayana, trajo consigo una serie de prácticas rituales tántricas que se asentaron en la gran meseta, confluyendo con corrientes tradicionales espirituales como el bön. Las escuelas aquí surgidas, independientes entre sí, con sus líderes particulares y con sus propias instituciones monásticas, aunque siempre en contacto y en diálogo intelectual, terminarían por desarrollar una especial asociación entre religiosidad y poder político.

Introducido en la época imperial, como resultado del patrocinio regio, el budismo conocería en esta región una poderosa renovación a partir del siglo X, traduciéndose los textos budistas principales y facili-

tando la difusión de los valores del budismo tanto en la cultura (el arte, por ejemplo), como en los asuntos estatales.

Tíbet, según algunas tradiciones, fue concebida como una mujer demonio recostada. Con la intención de dominar sus dañinos poderes se fueron erigiendo templos en distintas localidades de la geografía de la región siguiendo los principios chinos de la acupuntura. Solamente de este modo se podría dominar el espíritu salvaje del Tíbet. Los más de mil templos hoy existentes, amén de estatuas y textos llevados hasta allí por princesas (como la de Zhangzhung, que llevó rituales bön para el Estado), constituirían el marco de los inicios del budismo en Tíbet. Un budismo tibetano que sigue muy vivo y activo.

GLOSARIO

Se recogen aquí aquellos términos que requieren una mayor explicación que la estricta referencia textual. En particular, el glosario se orienta a los aspectos del budismo en territorio chino. Algunos términos que no aparecen en el cuerpo del texto son ahora plasmados para facilitar la comprensión de aspectos asociados directamente con el budismo antiguo y su entendimiento en China.

Abhidharma-Abhidhamma Pitaka. Una de las tres secciones del *Tripitaka* o canon budista en páli, dedicado al análisis y exégesis del *Dharma* o Enseñanza.

Abhidharma kosha. Tratado realizado por Vasubandhu, en el siglo IV, acerca del pensamiento de los sarvastivadinos ortodoxos llamados vaibhasikas. Es un comentario erudito al *Abhidharma* (*wubifa* 無比法).

Agamas. *Sutras* del *Tripitaka* chino y, genéricamente, aquellos *sutras* hinayánicos. También hace referencia a textos tántricos.

Amitabha. Es el Buda mahayánico del paraíso occidental *Sukhavati*, fundamento de la escuela *Jingtu* o *Tierra Pura* china, profundamente devocional y popular.

Anatman-Anatta. El no-egoísmo, no-ser, lo contrario al principio de individualidad (*atman*) de seres y objetos.

Anicca. Transitoriedad, falta de permanencia, referido al mundo fenoménico ilusorio e irreal.

Arhat-Arahant. Persona venerable y santa que ha logrado el Nirvana en vida y, por lo tanto, no volverá a renacer. Ha conseguido eliminar los deseos y su origen, la ignorancia.

Asanga. Maestro y filósofo del norte de India, hermano mayor de Vasubandhu y fundador de la fraternidad Yogacara.

Atman-Atta. Alma, el sí mismo, referido en el brahmanismo antiguo al principio Absoluto y unificador que representa Brahma.

Avalokitesvara. Es el *Señor que mira hacia abajo*, un *boddhisattva* mahayánico caracterizado por sus especiales dotes compasivas. En China adquiere, en ocasiones, un carácter femenino conocido como Guanyin.

Ban jiao. Patrón de clasificación y sistematización de las doctrinas budistas en China, que ejerció notable influencia sobre la literatura autóctona.

Bodhi. *Iluminación, Despertar*; abrirse al significado absoluto de las Cuatro Nobles Verdades. Representa al árbol, *ficus religiosa*, bajo el cual el Buda meditaba y donde llegó al estado de Iluminación, y que, tradicionalmente, se ubica en la ciudad de Bodh-Gaya, en la región india de Bihar.

Bodhisattva-Bodhisatta. En la versión Hinayana se trata de un futuro Buda, y en el Mahayana responde al ideal de un ser ya iluminado que ayuda compasiva y desinteresadamente a otros a alcanzar la *Budeidad*, el Nirvana. Es un ser en la vía del Despertar, que ocupa el noveno de los diez estados de existencia, sólo por debajo de la sublime condición del Buda.

Camino Medio y *Óctuple Sendero Noble* (*bashengdao* 八聖道). Sendero moral y espiritual equilibrado entre los extremos que suponen

el rudo ascetismo y la desmesura de los placeres mundanos, y que se vivifica a través de ocho factores de rectitud y perfección: entendimiento y visión recta, pensamiento recto, palabra, acción, modo de subsistencia, esfuerzo, atención y concentración rectas.

Chen-yen. Palabra Eficaz, versión china del mantrayana del siglo VIII.

Dacheng. Nombre de la corriente mahayánica en China.

Devas. Serie de principios antropomorfizados que rigen en la naturaleza y la vida del hombre. Seres espirituales benéficos.

Dharma-Dhamma. Ley, regla, virtud, la *doctrina* y *enseñanza* budista en esencia; la representación de la Enseñanza del Buda, la Cualidad moral y la Ley cósmica.

Dharmakaya. El Buda Absoluto dentro de la metafísica mahayánica sobre la naturaleza de la Budeidad, o *Trikaya* (Tres Cuerpos), sistematizada en el siglo IV. Sería el *Cuerpo de Dharma*, la sabiduría perfecta y el conocimiento omnisciente, la mismidad, el Vacío.

Dhyana-jhana. Proceso de absorción meditativa profunda, en forma de experiencia religiosa que contempla cuatro grados mentales hasta alcanzar un estado de ecuanimidad total y absoluta.

Dhyanibudas. Budas de meditación o *jinas* dentro del budismo devocional, relacionados con elementos naturales y simbolizando diversos puntos cardinales: *Vairocana*, El Gran Iluminador, *Akshobya*, El Inmutable, *Buda del paraíso oriental*, y *Amitabha*, Luz Inconmensurable, entre otros.

Dirghagama. Sutra hinayánico.

Divyavadana. Avadana referido al rey maurya Asoka, que vivió en el siglo III a.C.

Faxiang. Escuela de *Características de los Dharmas*, una versión china de la corriente Yogacara que fue introducida por el viajero y traductor Xuanzang.

Gandhara. Región del noroeste de India y Asia central (Pakistán y Afganistán), y centro neurálgico del reino kushan a partir del siglo I. Sufrió las sucesivas embestidas culturales persas, helenísticas, indo-escitas y budistas, lo que motivó el surgimiento

allí del característico arte greco-búdico. Es el lugar de origen de la imaginería antropomórfica del Buda y de las diferentes imágenes de culto de los *bodhisattvas*.

Gautama-Gotama. Es la denominación dada al Buda histórico en los textos. Es el nombre del linaje del clan o tribu en el que nació, la de los *Sakya*. *Sidharta*, otro apelativo típico para el *Tathagata*, corresponde a su nombre de pila.

Karma. Acciones que llevan implícitas un valor moral cuyas consecuencias son acumuladas y heredadas, repercutiendo en los renacimientos posteriores.

Ksitigarbha. *Matriz de la Tierra*. *Bodhisattva* del panteón del Mahayana, protector, tanto de viajeros como de mujeres y niños. Es un ser destinado a aliviar sufrimientos, en especial el de los infantes fallecidos. Suele representársele con túnica monástica y un cetro. En China es conocido como *Dizàng* (地 藏).

Guanyin. El *Avalokitesvara* chino, representado, en muchas ocasiones, en su vertiente femenina. *Bodhisattva* devocional de mucho impacto popular en China.

Kung an (*Gōng'àn*, 公案), *Archivo público*. Es un enigma o dicho zen, aparentemente absurdo y paradójico, en forma de pregunta-respuesta, que se utiliza en el budismo *chan* como motivo para algunas meditaciones, como tema de debate en entrevistas privadas y para despertar en los estudiantes y seguidores el conocimiento y la búsqueda interior de la naturaleza búdica. En japonés es *koan*.

Kushan. Nombre del reino conformado por los kushanos de habla tocárica, que están emparentados con los pueblos nómadas indoeuropeos *yuetzi*. Bajo el gobierno de su rey más relevante, Kaniska I, se convirtió en un crisol cultural donde el budismo desempeñó un importante papel integrador y unificador.

Lalitavistara sutra (*Pǔyào Jīng* 普曜經). *Desarrollo de los juegos*, obra del canon hinayánico de los Sarvastivadinos de carácter biográfico sobre el Buda. Es un relato mixto, en verso y prosa, acerca de las dos últimas existencias previas del Buda hasta el momento del sermón de Sarnath.

Lankavatara sutra (入楞伽經). Texto mahayánico de la escuela Yogacara que afirma que el cosmos es una construcción mental.

Lokapalas. Son los cuatro fieros guardianes de las direcciones cardinales dirigidos por el guardián del norte, *Vaishravana.* Son muy representados asociados a las construcciones budistas.

Lumbini. Región boscosa, hoy Rummindei, en Nepal, que es considerada tradicionalmente como el lugar de nacimiento del *Gautama* Buda.

Madhyamika. Los que adoptan el camino del medio o posición intermedia; se refiere a la corriente mahayánica iniciada a partir de la filosofía de Nagarjuna. Esta escuela, que tiene como eje el concepto de Vacuidad, establece una perspectiva analítica y dialéctica de la realidad.

Mahaparinirvana sutra-Mahaparinibbana sutta. El Sutra del Gran Nirvana; recoge los hechos acaecidos durante el último año de la vida del Buda hasta su muerte física. En él se especifica que, tras su fallecimiento, el *sangha* tendría como maestro al *Dharma* y a la disciplina monástica.

Mahasamghikavinaya (*Sapodo lüchao*, 薩婆多律抄). La nueva y mayoritaria corriente budista, más flexible y trascendente, que entiende que el *arhat* está expuesto a contaminación. Es el fundamento de las ideas del Gran Vehículo mahayánico.

Mahavamsa. Antigua crónica del budismo de Sri Lanka.

Mahisasaka (*Huàdì Bù*, 化地部). Escuela Theravada del budismo hinayánico.

Mandalas (*ti* 體). Se trata de dibujos circulares sagrados que conforman cosmogramas celestes o diagramas mágicos, y que representan el cosmos y la conciencia. Se usan como recurso visual en la contemplación meditativa, en especial, en las escuelas budistas esotéricas.

Manjushri. Dulce Gloria. Uno de los *bodhisattvas* del panteón mahayánico, concretamente, el de la suprema sabiduría y el conocimiento espiritual, vencedor de la oscura ignorancia. Aparece representado con el *sutra de la Perfección de la*

Sabiduría y con una espada, con la que simbólicamente derrota la irrealidad. En China es conocido como *Wenshu*.

Mantra-Manta. Encantamiento, sílaba o palabra sagrada utilizada en la meditación, considerada con poder protector y generadora de corrientes energéticas poderosas. Su continuada recitación crea un apropiado ambiente solemne y sacro. La más conocida es la sílaba *Om (Aum)*, herramienta mental para contactar con las divinidades.

Mantrayana. Variante derivada del Mahayana, fundamento del budismo tántrico. Consiste en el recitado de mantras para lograr visualizar entidades y adquirir de ellas todas las bondades espirituales que éstas encarnen.

Mathura. Ciudad del noroeste de India, en la región de Uttar Pradesh, el otro gran centro del reino kushano, creador de una imagen iconográfica del Buda de fuerte idealismo conceptual y rígida imaginería cultual.

Mudras. Sello o *marca*. Son los gestos codificados hechos con las manos por el Buda, que aparecen en sus representaciones iconográficas y que tienen un sentido y significado ritual y meditativo. En las prácticas del tantrismo y en las danzas, adquieren, además, un valor místico y mágico. Algunas son señales de Budas divinos concretos y reflejo de estados particulares de la mente.

Nagarjuna (*Lóngshù*, 龍樹). Filósofo y pensador budista converso, de familia brahmana, que vivió entre los siglos II y III y que fue el que sistematizó la enseñanza del Vacío en el seno de la escuela Madhyamika.

Niànfó (念佛). Fórmula sencilla y eficaz de recitación repetitiva del nombre del Buda *Amitabha* en el seno del budismo devocional chino y japonés referido a la *Tierra Pura*, *Jingtu* o *Jodo*, respectivamente. En Japón la fórmula se denomina *nembutsu*.

Nirvana-Nibbana. Se refiere a la extinción del ser, al estado inefable e inmutable alcanzado al eliminar la fuente del deseo. Es el estado de Liberación e Iluminación final. Liberación de los estados toscos de la mente al practicar una vida ética, contemplativa e introspectiva, que provoca paz y perfección absoluta y suprema.

Pâli. Lengua alfabética, litúrgica y erudita, emparentada con el sánscrito, en la que se escribieron las escrituras hinayánicas del canon Theravada.

Pangu. En la mitología china es un ser enorme a partir del cual se forma el mundo. Rompe el huevo cósmico y conforma con la cáscara el Cielo y la Tierra como principios complementarios masculino y femenino, respectivamente. De su cuerpo moribundo surgen la naturaleza y la humanidad.

Parinirvana-Parinibbana. Completa extinción producida a la muerte del Buda, que, desde ese instante, alcanza el Perfecto y Total Despertar. Es la confirmación de la completa y definitiva desaparición de cualquier elemento material o espiritual y la garantía de ningún otro renacimiento. En el arte este momento decisivo se representa con el Buda recostado sobre su lado derecho y con la cabeza apoyada en su brazo.

Prajna. Facultad de conocer y entender, sabiduría perfecta y forma de eliminar la ignorancia que genera el deseo y, por lo tanto, el sufrimiento humano. Se personaliza como principio femenino en el Vajrayana.

Prajnaparamita. Texto de la *Perfección de la Sabiduría*, que recoge la doctrina del Mahayana referida al concepto de Vacuidad o *shunyata*.

Pratyekabudas-Paccekabudas. Budas privados, solitarios, silenciosos; son ascetas individuales que alcanzaron la Iluminación por sí mismos y que, como están interesados sólo en su propia salvación, no exponen su doctrina y experiencia a otros, retirándose, en muchas ocasiones, a las estribaciones del Himalaya.

Saddharmapundarika. El *Sutra del Loto*, uno de los más importantes del Mahayana, y fundamento de la idea de que todos los seres poseen internamente la naturaleza del Buda. La traducción de este texto al chino por Kumarajiva, a principios del siglo V, lo hizo esencial para la escuela *Tiandai*.

Sakti. Energía femenina, caracterizada como diosa, que es el complemento de divinidades masculinas en el hinduismo y el

budismo tántrico. A través de la unión sexual mística se alcanza la divinidad y la fusión con la potencialidad sagrada que ella representa.

Sakya. Nombre de la tribu a la que pertenecía el Buda histórico, ubicada en la región nepalesa cercana a las estribaciones del Himalaya. Se regía en forma de república o principado aristocrático.

Sakyamuni. El sabio de la tribu de los Sakya, una designación del Buda histórico *Gautama*, el último en la corriente de los incontables renacimientos. Vivió y predicó en la región del valle del Ganges en el siglo VI a.C.

Samantabhadra (*Pǔxián Púsà*, 普賢菩薩 普贤菩萨). *El que es Absolutamente Dichoso*. Dentro del panteón mahayánico, es un *bodhisattva* que representa la compasión divina al servicio de la sabiduría iluminadora. En las manifestaciones plásticas suele aparecer encima de un elefante de color blanco, símbolo del *Despertar*. Su nombre en China es *Puxian*.

Saṃsāra (*shēngsǐ*, 生死). Transmigración, ciclo de reencarnaciones, de nacimientos y renacimientos en el marco de los seres vivos. Su figuración, cíclica y sin un punto inicial, se relaciona con la cadena causal y los vínculos kármicos, que son los que renuevan las reencarnaciones. Para el hinduismo y para ciertos presocráticos y pitagóricos, adquiere el carácter de metemsomatosis o encarnación de almas en nuevos cuerpos. Para el budismo son, sin embargo, las condiciones del carácter las renacidas. Es el reino de la insatisfacción total, del que hay que librarse a través de la realización de acciones meritorias. Es el mundo material de los sentidos, confuso e ilusorio, que contrasta con la dimensión metafísica de Nirvana.

Samyuktagama. Sutra hinayánico.

Sandhinirmocana sutra (*Jiě Shēnmì Jīng* 解深密經). *Liberando el Significado Subyacente*; *sutra* del siglo III que enfatiza la comprensión Última de la Realidad, y que se convierte en el fundamento de la escuela Yogacara mahayánica.

Sangha. Es la comunidad u orden religiosa budista. Reunión y asamblea de *bhikkus* o monjes.

San lun. Escuela china; una versión del *Madhyamika* de la filosofía mahayánica. Fue introducida por el sabio traductor Kumarajiva.

Sarvastivada. Escuela o fraternidad de la versión del Pequeño Vehículo hinayánico, separada del grupo de los Sthaviravadinos, y que dará lugar a otras sectas del budismo primitivo como los sautrantikas o mulasarvastivadas.

Sastras. Tratados filosóficos sistemáticos y comentarios escritos por autores conocidos por su nombre, que suelen citar a los *sutras* como autoridades.

Shunyata (*kong* 空). Vacuidad, vacío, el ideal del Absoluto mahayánico. Los objetos y fenómenos están desprovistos de esencia propia. Es la Verdad Última que se opone a la aparente e ilusoria más cotidiana, y que implica la identidad de Nirvana y Samsara.

Sila. Es la moralidad y su vertiente práctica según los preceptos budistas. Se identifica como un conjunto de elementos normativos, donde se destacan, entre otros, la prohibición de matar, de robar, cometer adulterio, mentir o beber licores y otras bebidas embriagantes. Son condición *sine qua non* para lograr los estados superiores de desarrollo doctrinal.

Skandha-Khandha (*wuyin* 五陰). *Agregados* o *factores vitales* que forman la aparente personalidad y que constituyen elementos de apego y de identidad propia. Son cinco: cuerpo, sentimientos, percepciones, impulsos y conciencia.

Sramana-Samana (*shāmén*, 沙門、沙门). Grupos de filósofos, investigadores y religiosos errantes, de época del Buda, que debatían y ponían en entredicho las ideas de la tradición védica por considerarlas rígidas y alejadas de ciertos contextos sociales y culturales. Este vocablo puede usarse, asimismo, en referencia a religiosos de otras disciplinas, aunque en textos no budistas siempre hace alusión al Buda.

Sthaviravada. Una de las escuelas surgidas tras el cisma del budismo, ocurrido en los concilios de Vesali y Pataliputra, al discutir las

cualidades del *arhat*. Son los antiguos, los ancianos, seguidores de la visión antrópica del budismo y de las Enseñanzas arcaicas y ortodoxas frente a las trascendentes de los mahasamghikas.

Stupa (*sūdǔpō*, 窣堵坡). Construcción arquitectónica maciza, llamada también en ocasiones *dagaba*, erigida para acoger las reliquias del Buda o del *Dharma*, y que adquiere por ello un carácter de centro conmemorativo, simbólico y cultual. Su evolución formal en China dio lugar a la pagoda.

Sukhavativyuha (*Fóshuōwúliàngshòujīng*, 佛說無量壽經). *Instrumento sobre el Ornamento de la Tierra de la Bienaventuranza*; destacado *sutra* mahayánico referente al luminoso e idílico paraíso occidental de *Amitabha* en la escuela devocional china de la *Tierra Pura* o *Jingtu*. Es atribuido a Vasubandhu.

Sumeru. Montaña mítica que, según la concepción cosmogónica budista del mundo, se encuentra en el centro del Universo, actuando de *axis mundi*. Esta colina está rodeada de siete cadenas montañosas anulares que van decreciendo en altura y que están circundadas por océanos. En su cima moran los Treinta y Tres Dioses (el cielo *Tushita*).

Sutrapitaka (*jingzang*). Conjunto de sermones, discursos y enseñanzas del Buda. Parte narrativa del canon que contiene los diálogos búdicos.

Tantra. Sistema, teoría; texto y doctrina esotérica, mística y mágica, hindú y budista, que refleja una serie de rituales y prácticas religiosas no ortodoxas donde la energía femenina, asociada sexualmente a la masculina, cobra especial relevancia. Es el fundamento teórico del tantrismo, que influyó poderosamente en la región tibetana, sobre todo desde los siglos XII y XIII.

Tara (*Duōluó Púsà*, 多羅菩薩). *Salvadora femenina*; versión femenina o pareja del *Avalokitesvara* del Mahayana. Como diosa budista, y en su encarnación blanca, simboliza la ayuda y el auxilio a los demás.

Tathagata. El así llegado; el que vino; proveniente para la realidad; el que ha alcanzado la Verdad; un título genérico para referirse al

Buda. En la corriente mahayánica hace referencia a la naturaleza esencial de la *Budeidad*, que es inherente a todos. Simboliza la realidad indefinible.

Theravada (*shàng zuò bù*, 上座部). La doctrina de los *antiguos* o *ancianos*, la principal y la más antigua escuela de Hinayana, caracterizada por la literalidad y la ortodoxia doctrinal. Representa la tendencia *menor* y no trascendente del budismo. Esta fraternidad es el tipo de budismo que aún hoy se practica en Sri Lanka y el sudeste asiático.

Tres Joyas (*sanbao* 三寶). Es el *Triratana* o *Tiratana*, que corresponde a la idea de considerar al Buda, al *Dharma* y a la comunidad monástica o *Sangha*, como los Tesoros del budismo, que siempre hay que tener presentes y venerar.

Trikaya. Doctrina mahayánica acerca de la naturaleza de los Budas, que tiene tres aspectos diferentes: uno terrestre, para enseñar y orientar el sendero hacia la Iluminación; otro sutil, de forma ilimitada, para instruir a los *bodhisattvas*, y finalmente, el *Cuerpo de Dharma*, la naturaleza última de la Realidad, la Vacuidad, a veces personificado como el Buda *Vairocana*. Es una doctrina trascendente y deificante del budismo.

Tripitaka-Tipitaka (*Sānzàng*, 三藏). Las *tres cestas* de los textos y escrituras del Canon Pâli, los *sutras*, el *vinaya* y el *Abhidharma*. Todavía hoy subsisten tres *tripitakas*: el Theravada, muy fragmentario, en pâli, el de los Sarvastivadinos y los *Mahasamghika*, en chino, y las grandes y completas colecciones tibetanas.

Upasaka (*yōupósāi* 優婆塞, Yōupóyí, 優婆夷). Es el nombre que recibe el creyente, discípulo o devoto laico budista, que en sentido amplio pertenece también al *sangha*.

Upaya. Los medios o instrumentos hăbiles de compasión, que se asocian en el budismo tántrico con un principio activo o Buda masculino, emparentado con otro femenino, *prajna*, sabiduría.

Vajracchedika sutra (*Jīngāng Bōrě-bōluómiduō Jīng*, 金剛般若波羅蜜多經). *Sutra del Diamante*. Versión corta, del siglo II, de los

Sutras de la Perfección de la Sabiduría, *Prajnaparamita*, cuyo concepto fundamental es el de la Vacuidad, *shunyata*, clave de la filosofía de la escuela *Madhyamika* del Mahayana.

Vajrayana. Vehículo del Diamante, una de las escuelas principales del tantrismo. Es un desarrollo tardío, hacia los siglos VII-VIII, que tendrá gran repercusión y aceptación en China y, particularmente, en Tíbet. La simbología sexual y esotérica aquí implícita tiene como destino primordial la obtención del *Despertar* y la unión mística con la potencialidad divina.

Vasubandhu. Pensador y filósofo budista del siglo V, hermano de Asanga y uno de los creadores de la filosofía de la escuela Yogacara.

Vinayapitaka. Reglas y prescripciones sobre la organización y la disciplina monástica en el seno del budismo.

Yab-yum. Padre-madre, un símbolo de arte budista que simboliza la deidad masculina unida sexualmente a la contraparte divina femenina. Unidad tántrica a partir de la polaridad contrastante, como yin y yang. Se trata de la unión mística de compasión y sabiduría.

Yoga (*Yújiā*, 瑜伽). *Enlazar, entrar en unión*; conjunto de métodos y técnicas de concentración espiritual que tienen la finalidad de canalizar de un modo óptimo las energías o *pranas* para que circulen por los canales del organismo sutil y despierten la energía *Kundalini* enroscada en el centro basal. A través de su uso se pretenden dominar las fuerzas internas, adquirir poderes, controlar algunas potencialidades naturales y alcanzar la unidad absoluta con el Espíritu Universal.

Yogacara-Vijnanavada. El camino del Yoga; escuela filosófica mahayánica de carácter idealista que considera que los fenómenos que se perciben son sólo construcciones mentales. De este modo, es esencial la concentración meditativa para que la mente aleje los fenómenos sensoriales, perturbadores y equívocos. En China esta fraternidad recibió el nombre de Weishi.

FUENTES

1. Bibliográficas

a. Libros

ACHARD, Jean-Luc. *The Six Lamps: Secret Dzogchen Instructions on the Bon Tradition.* Somerville, Wisdom Publ., 2017.

ANÓNIMO, *Cuentos y Leyendas del Tíbet.* Madrid, Miraguano edic., 1996.

ANURUDDHA, Roshan. *An Introduction into Lamaism. The Mystical Buddhism of Tibet.* Whitefish, Literary Lic, LCC, 2011.

BODHIDHARMA. (traducción y comentarios de Red Pine). *Enseñanzas Zen.* Barcelona, ed. Kairós, 1994.

BORDIER, Alain. *Buddhist Art of Tibet. In Milarepa's Footsteps.* París, edic. Flammarion & Tibet Museum, 2022.

BYUNG-CHUL, Han. *Filosofía del Budismo Zen.* Barcelona, edit. Herder, 2015.

CHAN KHOON, San. *Buddhist Pilgrimage.* Subang, Malasia, Subang Java Buddhist Association, 2001.

CHAPELL, David. (Ed.). *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society.* Honolulu, Hawaii University Press, 1987.

CHEN, Kenneth Kuan. *Buddhism in China. A Historical survey*, Princeton University Press, Princeton, 1964.

_____. *The Chinese Transformation of Buddhism.* New Jersey, Princeton, 1973.

CHÜN-FANG, Yu. *Chinese Buddhism: A Thematic History.* Honolulu, University of Hawaii Press, 2020.

CLEARY, Thomas. *La esencia del Zen. Los textos clásicos de los maestros chinos.* Barcelona, ed. Kairós, 2001.

CLUNAS, Craig. *Art in China.* Oxford, Oxford University Press, 2009.

DAOXUAN. *Continuation eminent monk biography.* Beijing, Zhonghua Book Company, 2014.

DAVIDSON, Ronald. *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement. Nueva York,* Columbia University Press, 2002.

_____. *Tibetan Renaissance. Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture.* Nueva York, Columbia University Press, 2005.

DUTT, Sukumar. *Buddhist Monks and Monasteries of India.* Londres, Thames & Hudson, Londres, 1962.

EBREY, Patricia Buckley & WALTHALL, Anne & PALAIS, James. *East Asia: A Cultural, Social, and Political History.* Boston, Houghton Mifflin edic., 2006.

FENG, Youlan. *Breve Historia de la filosofía china.* Beijing, ed. Lenguas Extranjeras, 1989.

GERNET, Jacques & VERELLEN, Franciscus. *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from The Fifth to the Tenth Centuries.* Nueva York, Columbia Univ. Press, 1998.

_____. *El mundo chino.* Barcelona, edit. Crítica, 1999.

GILLES, Herbert Allen (Trad.). *The Travels of Fa-hsien (399-414 A.D.). A Record of Buddhist Kingdoms.* Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

GREENE, Eric & BUSWELL, Robert. *Chan Before Chan: Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Chiese Buddhism.* Honolulu, University of Hawai'i Press, 2021.

GUO, Peng. *Foguoji zhushi*. Changchun, Zhonghua Shuju, 1995.
HARVEY, Peter. *El Budismo*. Madrid, Cambridge University Press, 1998.
_____. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
HOLTEN, Alexander. *100 Koans del Budismo Chan. Enseñanzas de los primitivos maestros chinos*. Madrid, edit. Edaf, 2011.
IKEDA, Daisaku. *The Flower of Chinese Buddhism*, Nueva York, edic. Weatherhill, 1986.
JIN, Shenghe. *Lüxingjía Faxian*. Beijing, Zhonghua shuju, 1980.
KAPSTEIN, Matthew. *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory*. Nueva York, edit. Oxford University Press, 2000.
_____. *The Tibetans*. Oxford & Malden, Blackwell Publishing, 2006.
KARETZKY, Patricia Eichenbaum. *Chinese Buddhist Art*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
KIESCHNICK, John. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton, Princeton University Press, 2003.
_____. *Buddhist Historiography in China*. Nueva York, Columbia University Press, 2022.
KITAGAWA, Joseph Mitsuo, & CUMMINGS, Mark. *Buddhism and Asian History*. Nueva York, MacMillan edit., 1987.
KITAURA, Yasunari. *Historia del arte de China*. Madrid, ed. Cátedra, 1991.
LEWIS Mark Edward. *China between Empires: The Nothern and Southern Dynasties*. Cambridge, Harvard University Press, 2009.
_____. *China's Cosmopolitan Empire: The Tang Dynasty*. Cambridge, The Belknap Press, Harvard University Press, 2012.
LHADREPA, Konchog & DAVIS, Charlotte. *The Art of Awakening. A User's Guide to Tibetan Buddhist Art and Practice*. Nueva York, edic. Snow Lion, 2017.
LOPEZ JR., Donald. *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago & Londres, University of Chicago Press, 1998.
LÓPEZ SACO, Julio. *La leyenda del Iluminado. Aproximación mítico-simbólica al Buda. Caracas*, edit. Comala.com, 2007.

LU, Zheng. *Lectures on the Origins of Chinese Buddhism.* Beijing, China Book Company, 1979.

MAGNIN, Paul. *Messengers of light: Chinese Buddhist pilgrims in India*, UNESCO, París, 1995.

MAILLARD, Chantal. *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo.* Madrid, ed. Akal, 2000.

MARTIN, Dan (Trad.) *A History of Buddhism in India and Tibet.* Boston, Wisdom Publ., Boston, 2022.

MCRAE, James & SCOTT Robert. *Introduction to Buddhist East Asia.* Albany, State University of New York Press, 2023.

NAN, Huai-Chin. *The Story of Chinese Zen*, (trad. de Thomas Cleary). Nueva York, C.E. Tuttle, 1995.

NYANAPONIKA Thera. *Anguttara Nikaya. Discursos del Buda.* Madrid, edit. Edaf, 1999.

PANNIKKAR, Kavalam Madhava. I*ndia and China*, Mumbay, Asia Publishing House,1957.

PRATS, Ramón (Trad.). *El libro de los muertos tibetano.* Madrid, edit. Siruela, 2018.

PRECIADO IDOETA, Iñaki. *Historias mágicas del Tíbet.* Madrid, Miraguano edic., 2013.

PURI, Baij Nath. *Buddhism in Central Asia.* Nueva Delhi, edic. Motilal Barnarsidass,1987.

PYE, Michael. *Skillful Means: A concept in Mahayana Buddhism.* Londres, Duckworth edic., 1978.

RAMBLE, Charles. *The Navel of the Demoness: Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highland Nepal.* Nueva York & Oxford, Oxford University Press, 2008.

RAMÍREZ BELLERÍN, Laureano (Edit. & Trad.). *El viaje de Faxian.* Madrid, ed. La Esfera de los Libros, 2010.

REN, Jiyu. *A History of Buddhist Religion in China.* Beijing, Chinese Social Sciences Press, 1985.

_____. *Zhongguo fojiaoshi.* Beijing, Zhonghua shuju, 1985.

SAMUEL, Geoffrey. *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies.* Washington, DC., Smithsonian Institution Press,1993.

_____. *The Origins of Yoga and Tantra: Indie Religions to the Thirteenth Century.* Londres & Nueva York, Cambridge University Press, 2008.

_____. *Introducing Tibetan Buddhism.* Londres, edit. Routledge, 2012.

SANTONI, Eric. *El Budismo.* Madrid, Acento editorial, 1999.

SCHMIDT-GLINTZER, Helwig. *Antigua China. Madrid,* Acento edit., 2001.

SHI H. J. *The biography of eminent monks.* Beijing, Zhonghua Book Company, 1992.

SMITH, Gene & SCHAEFFER, Kurtis. *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau.* Boston, Wisdom Publications, 2001.

SNELLGROVE, David. *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors.* 2 vols. Boston, Shambhala edic., 1987.

STEIN, Rolf Alfred. *Tibetan Civilization.* Londres, Faber edic., 1972.

SUZUKI, Daisetz Teitarō. *Budismo Zen.* Barcelona, edit. Kairós, 1986.

SWERGOLD, Leopold. *Thoughts on Chinese Buddhist Gilt Bronzes.* Londres, Leopold S, edit., 2014.

THURMAN, Robert. (Trad.) Padma Sambhava. *El libro tibetano de los muertos.* Barcelona, edit., Kairós, 1994.

_____. *Essential Tibetan Buddhism.* San Francisco, edit. Harper, 2020.

TREGEAR, Mary. *El Arte Chino.* Barcelona, ed. Destino, 1991.

TUCCI, Giuseppe. *Las religiones del Tíbet.* Barcelona, edic. Paidós, 2012.

VON GLASENAPP, Helmut. *El budismo. Una religión sin dios.* Barcelona, edit. Seix Barral, 1974.

WALTER, Michael. *Buddhism and Empire: The Political and Religious Culture of Early Tibet.* Leiden, E.J. Brill, 2009.

WHITFIELD, Rodrick & FARRER, Anne & VAINKER, Shelagh. *Caves of the Thousand Buddhas. Chinese Art from the Silk Route.* Nueva York, George Braziller edit., 1990.

WRIGGINGS, Sally Hovey. *Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road.* Boulder, Colorado, Westview Press, 1996.

WRIGHT, Arthur. *Studies in Chinese Buddhism.* New Haven, Yale University Press, 1990.

_____. *Buddhism in Chinese History.* Stanford, Stanford University Press, Stanford, 1994.

ZÜRCHER, Erik. *The Buddhist conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China.* 2 vols., Leiden, E.J. Brill, 1972.

b. Capítulos de libros

HU, Shih. "The Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing", en HU SHIH, (Ed.). *English Writing of Hu Shih*, China Academic Library, vol. 2, capítulo 13. Nueva York, edic. Springer, 2013, pp. 147-163.

WEINSTEIN, Stanley. "The Schools of Chinese Buddhism", en KITAGAWA, Joseph Mitsuo & CUMMINGS, Mark (Edts.) *Buddhismn and Asian History.* Nueva York, MacMillan edic., 1987, pp. 257-265.

2. Hemerográficas

a. Revistas

BRAUN, Karen. "Chinese Buddhism: A Syncretic Blend of Confucianism, Taoism and Buddhism", *Axis Mundi*, (2001), pp. 1-9.

CHUNG, TAN. "The Golden Monkey", *The Indian Magazine*, vol. 13 (1992), pp. 82-88.

_____. "A Sino-Indian perspective for India-China understanding", en *Across the Himalayan Gap*, Indira Gandhi National Center for the Arts, cap. 15, (1998), pp. 2-18.

HUAN ZUAN. "Una perla en la Ruta de la Seda: Dunhuang", *Revista de Arqueología del Siglo XXI*, 1 (1980), pp. 16-22.

KEFEI, Wang, & FAN SHOUYI. "Translation in China: A motivating Force", *Meta*, XLIV, 1 (1999), pp. 10-21.

LANDRY, Lionel. "The Migrations of Buddhism", *Asian Society's Focus on Asian Studies*, vol. II, 1 (1982), pp. 20-21.

LÓPEZ SACO, Julio. "Culturalidad china y budismo: ¿conciliación o sentimiento de superioridad cultural?", *Tierra Firme*, vol. XXII, 86 (Caracas, abril-junio 2004), pp. 181-189.

_____. "El dragón en la cultura china", *Revista de Arqueología del Siglo XXI*, 341 (Septiembre 2009), pp. 44-49.

WEI Du. "Westward pilgrimage for searching Buddhist scriptures of Chinese monks", *Journal of Encyclopedia Knowledge*, 14 (2009), pp. 42-43.

XICAN, Li. "Faxian's Biography and His Contributions to Asian Buddhist Culture: Latest Textual Analysis", *Asian Culture and History*, vol. 8, 1 (2016), pp. 38-44.

YU TAISHAN. "Guanyu Faxian de ru Zhu qiu fa luxian, jian shuo Zhimeng he Tanwujie de ru Zhu xing", *Ouya xuekan*, 6 (2006), pp. 12-34.

3. Electrónicas y digitales

a. Web

KONG GHEE. "The Chinese Buddhist Schools", *BDEA, Buddhist History & Culture*, 1999, www.Buddhanet.net/about_bn 4 pp. Consultado el 4 de febrero del 2023.

LAHIRI, Latika. "Interpretation of Buddhist terminology at the background of Chinese traditional thoughts", transcrito por Lien-Hoa en www.buddhismtoday.com/, 1999. Consultado el 13 de abril del 2023.

"The Spread of Buddhism Among the Chinese", *Buddhist Studies: The Buddha Dharma Education Association & BuddhaNet*. Consultado el 25 de marzo del 2023.

Julio López Saco (Caracas, 1966). Profesor Titular de Universidad Central de Venezuela y Asociado de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas. Profesor invitado en Universidade do Minho (Braga) por mediación de AEEAO (Asociación Española de Estudios de Asia Oriental). Profesor de la Escuela de Posgrado en UFM (Universidad Francisco Marroquín, Ciudad de Guatemala). Doctorado en Geografía e Historia y Doctor en Ciencias Sociales. Ex Coordinador del Doctorado en Historia de la UCV y Ex Coordinador de la Cátedra Libre India Siglo XXI, entre 2010 y 2015. Investigador del Centro de Estudios de Asia y África (CEAA-ULA, Mérida) y miembro de la AEEAO y de la AVECH (Asociación Venezolana de Estudios de China, 委内瑞拉中国研究会). Fellow of Social Science Research Council (FSSRC), EE.UU., y miembro académico de la Real Academia Latina (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos (Universidad de Costa Rica). Fue el director responsable del proyecto de investigación titulado Recopilación, traducción y crítica de fuentes para la investigación en historia antigua de Asia, financiado por el CDCH de la UCV, entre 2006 y 2009. Es autor de una veintena de libros sobre historia antigua, religiosidad y mitos, además de un centenar de publicaciones periódicas.

Avechula
委內瑞拉中國研究會
Asociación Venezolana de
Estudios sobre China

Colección Estudios
Biblioteca Avech

Con este aporte, además de introducirnos en los orígenes del budismo en China, puede analizarse de manera puntual la influencia que tuvo en la política, en los diversos aspectos de carácter filosóficos-religiosos y como fuente inagotable de producción artística y literaria. Asimismo, de toda la obra se desprende quizá un obligado llamado a reflexionar sobre la manera en cómo convivió con las otras corrientes, como el taoísmo, por ejemplo, del cual se nutrió. Como valor agregado, el libro lleva consigo un glosario de términos que aparecen mencionados a lo largo de los ocho apartados, y que facilitan la comprensión de diversos aspectos propios del budismo antiguo y su vinculación con China. No menos importante, es el tratamiento metodológico otorgado a la obra, característica siempre fácil de identificar en las obras del Dr. López Saco quien, fiel a la rigurosidad y seriedad académica, nos muestra un trabajo impecable en la sistematización de las fuentes utilizadas y que dan soporte al libro.

Norbert Molina Medina

www.avech.org